WAYNE SHUMAKER

Ştiinţele oculte ale Renaşterii

DACIA

Colecţia: ***Mundus imaginalis***
Coordonator: **Corin Braga**

Coperta: **Sorin Luca**
Ilustraţia copertei: **Andor Kömives**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SHUMAKER, WAYNE
Ştiinţele oculte ale Renaşterii / Wayne Shumaker; trad. Petrar Petronia, Cluj-Napoca: Dacia, 2003
ISBN: 973-35-1774-7

I. Petrar, Petronia (trad.)

133

© Wayne Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1972

© **Editura Dacia**
Cluj-Napoca: 3400, Calea Dorobanţilor nr 3 et. IV
tel. 0264/45 21 78, O.P. 1, C.P. 160
e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro
Bucureşti: Oficiul poştal 15, sector 6
str. General Medic Emanoil Severin nr. 14
tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85
Satu Mare: 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12
Căsuţa poştală 509; Piaţa 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro
Baia Mare: 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/21 89 23
Târgu Mureş: 4300, str. Măgurei nr. 34
tel./fax: 0265/13 22 87

Tehnoredactor: **Flavia Maria Ţimpea**

Comanda nr. 4962

WAYNE SHUMAKER

Ştiinţele oculte ale Renaşterii

Un studiu al patternurilor intelectuale

Traducere din limba engleză de **Petronia Petrar**

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca

VERITATI
quae super rupes altas
aspera inter saxa non facilis acccessu est
netiue quidem comperta
semper affectibus desiderioque obsequitur
quae autem est ominibus
boni atque felicitatis
fundamentum inexpugnabile

PREFAȚĂ

Cum astrologia, vrăjitoria, magia albă și alchimia pot fi examinate prin multe metode și cu multe nuanțe, corect ar fi să îi explic potențialului cititor ce îl așteaptă în capitolele care urmează.

În primul rând, acest studiu nu a fost scris de pe poziția celui ce crede. Nu ofer o cheie a cunoașterii ezoterice care va dezlega mistere și va aduce putere. Spre deosebire de Reverendul Montague Summers, care a scris cărți pline de credință în legătură cu existența vrăjitoriei, sau A. E. Waite, care și-a dat silința, în publicațiile sale pe tema alchimiei, să sugereze că este un inițiat, eu nu cred că epocile trecute dețineau corpuri de înțelepciune ezoterică mult mai mare decât a noastră. Motivul nu este, desigur, acela că susțin ideea progresului continuu, prin care ideile noi devin în mod automat mai bune decât cele vechi. Orice persoană stăpână pe facultățile sale știe că societatea noastră traversează o perioadă de criză, că arta și literatura renascentiste – chiar și cele victoriene – au fost, într-un anume sens justificat, mai mari decât ale noastre și că până și în domeniul artelor mecanice produsele de valoare sunt adeseori înlocuite de unele mai slabe. Nici un fel de generalizare simplistă nu poate defini relația dintre vechi și nou. În domeniul eticii, de pildă, am înaintat enorm pe calea simpatiei față de cei nefericiți, dar am uitat importantele virtuți capitale ale prudenței, dreptății, cumpătării și tăriei. Sunt atât de departe de a fi un admirator lipsit de simțul discriminării al modernității, încât, datorită înclinațiilor firești, ca și responsabilităților profesionale, lecturile mele constau în majoritate din cărți vechi. Progresul este însă real într-un anumit domeniu, acela al științelor fizice, indiferent de ceea ce s-ar putea spune despre felurile în care au fost aplicate descoperirile. Orice persoană care crede astăzi că elementele sunt „într-adevăr" pământul, apa, aerul și focul, că un smochin are puterea de a îmblânzi un taur sălbatic legat de el, sau că planetele devin „neprietenoase" una față de alta când sunt despărțite printr-o distanță de nouăzeci de grade, procedează așa cu siguranță nu pentru că se află în posesia unor cunoștințe extraordinar de avansate, ci

pentru că este victima unei nevoi psihologice speciale. Cititorul care va trece de această *Prefaţă* va descoperi că în primul capitol dau argumente explicite împotriva părerii că „există ceva" în astrologie şi că de fiecare dată explicaţiile date credinţelor renascentiste nu se referă la comportamentul real al materiei, ci la tendinţe ale minţii. Îi avertizez, deci, pe ocultiştii moderni care vor continua să citească cele ce urmează, să înţeleagă perfect că vor fi adesea enervaţi şi chiar uneori înfuriaţi.

Cu toate acestea, am intenţionat o prezentare onestă şi destul de completă a sistemelor oculte. Lectura simultană cu două părţi ale minţii nu este dificil de realizat, iar scopul meu principal nu a fost acela de a judeca, ci de a înţelege. Înţelegerea trezeşte în mod inevitabil anumite simpatii, iar eu pot percepe câteva valori destul de atractive chiar în iluziile pe care le resping. Pentru a da un singur exemplu, conform teoriei magice, universul este înzestrat nu doar cu suflet şi voinţă, ci şi cu sensuri, astfel încât magicianul care nu reuşea să îşi producă efectele putea cel puţin simţi în cele mai mărunte detalii ale conştiinţei o semnificaţie încurajatoare. Dacă îşi irosea timpul, averea şi energia fără a-şi atinge scopurile, el măcar ocolea plictiseala; iar personal acord o importanţă atât de mare sentimentului interesării, încât aş alege teama în loc de apatie. O parte considerabilă a anxietăţii prezentului provine din dispariţia sensurilor cosmice pe care magicianul le considera de la sine înţelese. Vreau însă să ajung la ideea că absenţa credinţei nu a împiedicat (sper) înţelegerea. Cred că această înţelegere a devenit accesibilă şi cititorilor, astfel încât se poate concepe ideea că această carte, caracterizată prin scepticism, ar îmbogăţi bagajul de trucuri mânuite de ocultistul a cărui activitate o deplâng.

De ce, atunci, am cheltuit atâta energie studiind concepţii pe care le consider greşite? Cea mai simplă explicaţie unică este că, printr-o serie de accidente, am dat peste o linie neaşteptat de bogată a gândirii ezoterice în perioada literară în care m-am specializat şi am dorit să aflu mai multe despre aceasta. Cartea de faţă este concepută în primul rând ca istorie a ideilor, ca o cercetare a tiparelor mentale ale unei perioade îndepărtate, de la care am moştenit multe lucruri preţioase, dar care era şi retrospectivă, orientată spre trecut şi sincretică într-un mod necritic, în privinţe, sau într-o măsură, nu suficient de cunoscute. Ceea ce m-a şocat cel mai mult a fost descoperirea unei întregi literaturi culte şi, pare-se, foarte serioase, despre *occulta*, care nu putea fi interpretată ca simplă joacă. Scriind în limba latină, autorii se adresau unui public european cultivat; iar

cunoștințele lor de literatură antică, dacă nu întotdeauna exacte, erau adesea uimitor de vaste. Mai mult, ei se referă constant la o literatură neo-latină, a cărei importanță, centrală pentru viața intelectuală a perioadei, este arareori înțeleasă. Nu a fost o întâmplare că din cele aproape șase mii de cărți aflate în 1605 în Biblioteca Universității din Oxford, doar treizeci și șase erau în engleză. Ne amintim astfel într-o lumină nouă de ezitanta renunțare a lui Milton la latină ca mediu al poeziei și de interdicția pusă asupra englezei la Cambridge cu excepția conversațiilor din odăi. Într-un cuvânt, aceste descoperiri au exercitat o influență de durată asupra felului în care percep eu climatul intelectual din Renaștere; și îmi închipui că măcar câțiva dintre cititorii mei vor afectați într-un mod asemănător. Renașterea se deosebea de ceea ce credeam eu că este, iar literatura sa conținea adesea înțelesuri de care nu fusesem conștient. Propria mea atitudine față de *occulta* era lipsită de relevanță pentru marea lor circulație.

Pe măsură ce citeam însă – adesea în latină și uneori în limbile naționale continentale, dar în engleză, dacă aceasta era limba originalului, sau dacă se putea găsi o traducere demnă de încredere – am găsit în spusele autorilor ceva relevant pentru propria noastră epocă. Deși sunt de părere că această mișcare a început să se stingă, nici un cadru didactic universitar nu poate ignora faptul că mulți tineri de astăzi s-au revoltat în forță împotriva rațiunii. Unul dintre cei mai buni participanți la cursurile mele postuniversitare mi-a spus odată, în timpul unei discuții despre magie, „*Cred* în ea." În producția muzicalului *Hair* pe care am vizionat-o, era desenat pe podea pătratul numeric atribuit de Cornelius Agrippa lui Saturn, iar un cântec tematic se intitula „Vârsta Vărsătorului". Mergând spre casă de la Universitate, treceam uneori pe lângă o casă care avea pe ușă litere mari de lemn spunând „Vrăjitorie", iar din când în când, nu știu în ce scop, poate obscen, lângă intrare se puteau într-o cușcă vedea un iepure sau vreun alt animal mic. Ziarele locale publicau mereu povești despre o biserică vrăjitorească din San Francisco, iar un film popular, *Rosemary's Baby* [*Copilul lui Rosemary*] se ocupa de zămislirea unui vlăstar de diavol. Exemplele pot fi continuate la infinit. Un absolvent pe care îl îndrumez în prezent în domeniul latinei renascentiste practică astrologia. Un comentariu de zece minute în finalul unei curs despre misticismul hermetic a îngrămădit studenții lângă podium. Este posibil, mi-am spus, să descurajez cumva o asemenea modă trecătoare punând în lumină temeliile nesigure ale ocultismului tradițional. Acesta este motivul pentru respingerea bazată pe bunul simț a astrologiei conținută de primul capitol și pentru anumite

alte paragrafe mai scurte, pe care un istoric al ştiinţei le-ar putea considera intruzive. Cu zece ani în urmă, nu le-aş fi scris şi sper că peste încă zece ele vor deveni din nou inutile. În momentul de faţă, nu le puteam omite cu conştiinţa curată.

Decizia de a întreprindere o asemenea argumentaţie – nu pagină cu pagină, ci idee cu idee, nu presupune nici un fel de critică a erudiţiei „lipsite de relevanţă". Specialistul tradiţional se mulţumea cu a le permite cititorilor să îi aplice singuri descoperirile, din mai multe motive: deoarece cunoştea limitele expertizei sale; deoarece respecta libertatea intelectuală a publicului său, deplângându-i în acelaşi timp neînţelegerile în privinţa faptelor şi a teoriei; şi deoarece el presupunea existenţa unei valori instrumentale şi intrinseci în orice fel de cunoaştere. Cel puţin pentru mine această presupunere era corectă. Chiar şi fără necesităţile profesionale, studiul anglo-saxonei mi-a transformat ideile preconcepute în legătură cu schimbarea socială. Lecturile antropologice au provocat o revoluţie în ideile mele în privinţa înzestrărilor umane. Cercetarea vechilor poeme epice a dezvăluit o dominanţă neaşteptată a religiei asupra gândirii „primitive". Cu fiecare dintre aceste revelaţii, s-a modificat întreaga mea orientare faţă de mine însumi şi faţă de lume. Cu toate acestea, nu regret prilejul de a încerca să dau o explicaţie a sensurilor. Dacă pe unii cititori îi va irita ceea ce ar putea fi incorect descris ca o atitudine de tipul „vedeţi-bizarele-erori-faţă-de-care-ne-a-făcut-imuni-Progresul", informaţia faptică oferită i-ar putea ajuta pe unii să se simtă iritaţi mai în cunoştinţă de cauză.

Mai poate fi menţionată o a doua calitate specială a cărţii. O mare parte a discursului academic este foarte specializată, iar o altă mare parte a lui este generală, dar generalitate şi specializarea îngustă par să se combine foarte rar. Un eseu sau o carte pe teme filozofice pot fi lipsite aproape complet de amănunte specifice, în timp ce cercetarea arheologică se mulţumeşte prea adesea cu simpla punere în ordine a faptelor. Activitatea ştiinţifică germană este acuzată uneori de uscăciune greoaie, iar cea britanică aparţine adesea celui din urmă tip. Poate pentru motivul că am avut o primă experienţă de trezire intelectuală într-un colegiu de modă veche al artelor liberale, dar mai probabil datorită înclinaţiei înnăscute, eu însumi tind spre a privilegia definirea sensurilor; dar nu pot proceda liniştit astfel fără a aduna multe detalii, care să îmi demonstreze că generalizările se întemeiază pe un corp vast de date şi nu sunt doar ţesute de mintea pură. Cititorul acestei cărţi trebuie avertizat că multe părţi ale ei i s-ar putea părea meschine sau

cețoase, după cum se află în căutarea gândirii analitice sau a datelor propriu-zise. Cum nimeni nu poate emite o judecată corectă asupra propriilor competențe, nu pot făgădui că ceea ce mie îmi pare a reprezenta o misiune unică este bine făcut. Declar totuși că cele două jumătăți ale discuției se completează reciproc.

Rezistența față de ceea ce mie îmi apare drept necesarul caracter specific ar putea da naștere unor obiecții față de lungimea cărții. Cititorii al căror interes fluctuează vor fi fără îndoială de această părere; și poate chiar și intelectele academice, care dezaprobă din principiu rezumatele prea lungi ale documentelor. Pentru cititorii din prima categorie, remediul este la îndemână: ei pot sări cât de mult vor. Împărțirea în secțiuni a lungilor capitole nu este menită numai să vină în sprijinul coerenței, ci și să semnalizeze stadiile unde se poate începe din nou. Este mai ușor pentru cei doar pe jumătate interesați să ignore ceea ce se găsește pe pagină decât pentru cei absorbiți de subiect să își imagineze ce ar putea fi, dar nu este. Acea convenabilă abstracțiune a secolului al optsprezecelea, Cititorul Candid, va recunoaște faptul că este rar contactul la prima mână cu documentele. Pe lângă monumentala *History of Magic and Experimental Science* [*Istorie a magiei și a științei experimentale*] a lui Lynn Thorndike și *The Miror of Magic* [*Oglinda magiei*] a lui Kurt Selligmannn (New York: 1948), puține cărți cu adevărat științifice tratează mai mult decât o fracțiune din subiectul de față. Chiar și un specialist cunoaște de regulă multe lucruri despre astrologie, sau vrăjitorie, sau magie, sau alchimie, sau Hermes, dar nu despre toate acestea. Și mai există încă un motiv pentru a fi explicit: faptul că accesul direct la documente este îngreunat, iar pentru mulți imposibil, de dificultatea de a le găsi sau de barierele lingvistice. În loc de a atrage mereu atenția spre propria mea analiză (de pildă, subordonând citarea documentelor propriilor mele inferențe în legătură cu acestea), în unele secțiuni am preferat să pun accentul în principal pe scrierile renascentiste, fiind de părere că studiul de față poate dobândi o valoare specială și prin prilejul pe care îl oferă, de a privi mințile unor reprezentați inteligenți ai Renașterii la lucru asupra unor probleme pe care le considerau importante.

Mai rămâne doar să fac niște scurte observații asupra capitolelor ce urmează. În primul dintre acestea, despre astrologie, mi s-a părut necesar să încep prin a explica principiile astrologice. Deși cunosc multe persoane care cred într-o oarecare măsură în astrologie, puțini par să înțeleagă în detaliu cum funcționează și încă și mai puțini par să stăpânească presupunerile de la care pleacă ea. Apoi, pentru a preîntâmpina, cât se poate mai devreme, tendința pe care o anticipez la unii

cititori, de a saluta drept idei profunde unele dintre bizareriile ce îi aşteaptă, ofer argumentaţia contrarie deja menţionată. (Peste aceasta se poate, desigur, trece.) Restul capitolului urmăreşte o controversă renascentistă pe tema astrologiei, provocată de celebrul atac iniţiat de Giovanni Pico. Cel de al doilea capitol, dedicat vrăjitoriei, are o organizare diferită. În loc de distinge tratele renascentiste dedicate acestui subiect în categoriile *pro* şi *contra* şi a le discuta mai mult sau mai puţin în ordine cronologică, mă deplasez înainte şi înapoi în timp, printre un număr relativ mare de documente, dând citate ori de câte ori mi se pare util. Al treilea capitol, care se ocupă de magia albă sau naturală, se deosebeşte de primul prin aceea că se bazează pe doar trei documente. Aici, mai mult decât oriunde, documentaţia poate părea prea redusă. De vreme ce multe dintre tratatele citate în capitolul al doilea conţin şi secţiuni dedicate magiei, referinţele la nivelul orizontal ar fi putut fi cu uşurinţă multiplicate; dar, în fapt, Della Porta, Ficino şi Cornelius Agrippa nu numai că acoperă terenul într-un mod adecvat, ci se şi completează perfect unul pe celălalt. Într-adevăr, întregul capitol s-ar fi putut concentra asupra lui Agrippa, a cărui lucrare reprezintă o *summa* fără rival în domeniul său. Totuşi, Ficino a făcut prea multe în folosul filozofiei spiritualizante pentru a nu se bucura undeva de o atenţie deosebită, iar Della Porta dă o descriere neobişnuit de completă a magiei naturale. Ar putea fi de asemenea potrivit să remarcăm că, deoarece convingerile prezentate aici nu vor părea (cred eu) prea seducătoare, am întrerupt mai puţin decât în alte părţi rezumatul prin comentariu. Capitolul al patrulea, despre alchimie, se întoarce la metoda utilizată în cel de al doilea şi se bazează pe multe documente, fără a descrie nici unul. Cel de al cincilea şi ultimul dintre capitolele propriu-zise încearcă să ofere o interpretare a filozofie hermetice, luate în izolare faţă de celelalte sisteme esoterice atribuite lui Hermes Trismegistus şi să spună ceva despre influenţa acesteia. Peste tot am folosit mai ales surse primare, iar în mare parte în limbile originale. Acolo unde aceasta s-a dovedit imposibil, sau acolo unde am profitat de ajutorul oferit de câte o traducere modernă în italiană, franceză, germană, sursa este menţionată într-o notă.

Recunoaşterea ideilor faţă de care suntem îndatoraţi constituie o problemă complicată, deoarece – nu sunt primul care o spune – sunt uitaţi de regulă tocmai cei a căror gândire a avut o influenţă atât de răspândită, încât a devenit o formă a conştiinţei autorilor. Astfel , numele lui Ernst Cassirer, prin a cărui *Philosphie der symbolischen Formen* am devenit pentru prima oară interesat de tiparele

extra-logice, nu apare nicăieri în paginile ce urmează. La fel, studiile lui Frances Yates, D. P. Walker și alte altor istorici ai gândirii și ai științei m-au ajutat mai mult decât s-ar putea deduce din mențiunile mele. Am extras de asemenea idei din conversațiile purtate cu multe persoane, nu neapărat universitari, atât despre subiecte înrudite, cât și neînrudite cu cel al studiului de față. O remarcă întâmplătoare putea modifica uneori modul în care înțelegeam eu presupozițiile comune, transformându-mi ușor strategia de expunere, sau, mai rar, inaugurând o nouă linie de gândire.

Situațiile mai specifice de îndatorare față de o sursă sunt mai puține, prin comparație. Le sunt recunoscător lui Francis Maddison și J. D. North, curatori ai Muzeului de Istorie a Științei de la Oxford, care m-au ajutat să cunosc astrolabele, iar celui din urmă pentru lectura plină de înțelegere a secțiunii introductive a capitolului despre astrologie. Capitolul despre vrăjitorie a beneficiat de lectura și comentariile foarte pertinente ale lui Rossell Hope Robbins, de la State University New York, din Albany. Fratele meu, Dr. Paul R. Shumaker, a verificat capitolul despre alchimie în căutarea erorilor de chimie, iar Jakob Finkelstein, de la Yale, a contribuit la corectitudinea unui fragment dedicat fundalului asiro-babilonian al astrologiei. Menționez cu recunoștință sprijinul oferit de J. B. Trapp, responsabil al bibliotecii de la Warburg and Courtauld Institute al Universității din Londra, prin instructajul pe care mi l-a oferit în privința utilizării resurselor acestei admirabile biblioteci și prin a mă fi pus pe calea cea bună în înțelegerea dificilului termen *gimetria*. Nicolas J. Perella, de la propria mea universitate, a citit, cu multă amabilitate, o versiune mult mai scurtă a Capitolului V, centrându-și atenția mai ales pe contextul italian. Le datorez mulțumiri unor absolvenți ai Universității California, Maurice Hunt, care, printr-o lucrare de seminar, mi-a atras pentru prima dată atenția cu seriozitate asupra lui Hermes Trismegistus și Anne Janet Braude, al cărei interes față de acest subiect m-a încurajat și ale cărei cunoștințe despre el le depășesc în unele privințe pe ale mele. Pentru ilustrații, la care nu m-am așteptat la început să le pot oferi, sunt îndatorat în principal resurselor bibliotecii Universității California din Berkley și Bibliotecii Henry E. Huntington din San Marino, California. Le datorez mulțumiri în special lui Leslie S. Clark, de la propria noastră Rare Books Collection, pentru ajutorul dat la găsirea cărților și procurarea fotografiilor și lui Robert O. Dougan, responsabil al Bibliotecii Huntington, pentru permisiunea de a reproduce ilustrații din cărțile care nu se pot găsi aici.

Soţia mea, Grace Smith Shumaker, care mi-a oferit mereu încurajările necesare pentru ca greutăţile să nu pară uneori copleşitoare, m-a ajutat şi prin a căuta ilustraţii în timpul scurtei, dar plăcutei noastre şederi la Biblioteca Huntington. În sfârşit, îi sunt recunoscător în mod special Universităţii California de la Berkley pentru acordarea unei Humanity Research Fellowship care mi-a permis să extind perioada de cercetare de la un trimestru a un an întreg. Aproape că nu mai e nevoie să adaug că răspunderea pentru orice defecte ce mai rămân – şi fără îndoială mai sunt multe pe care nu le bănuiesc – îmi aparţine doar mie.

Wayne Shumaker
Berkley, California,
29 martie, 1971

Capitolul I

ASTROLOGIA

1. Introducere

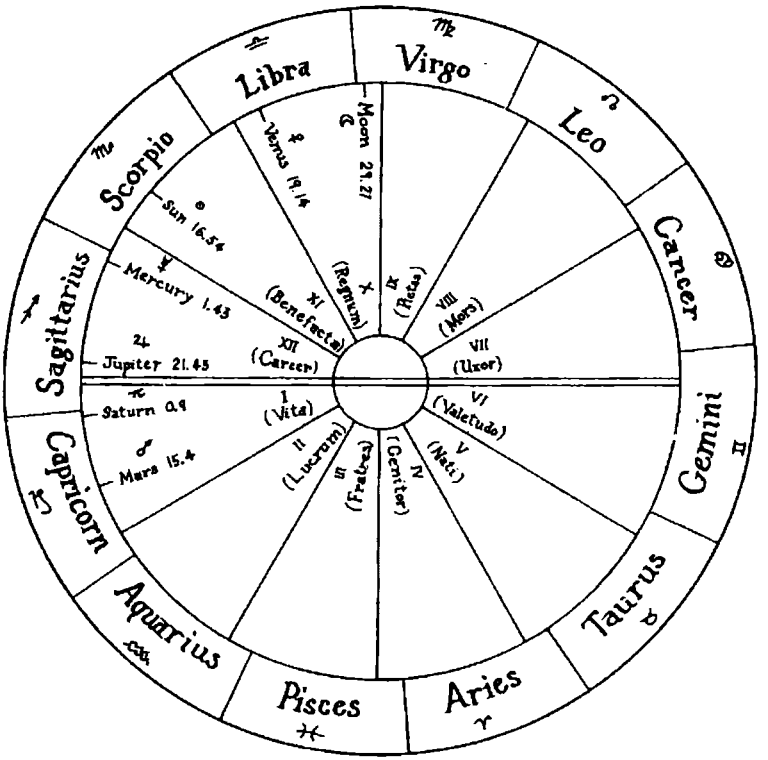
Ca şi alchimia, astrologia divinatorie este un subiect prea complicat pentru a putea fi pe deplin stăpânit, în mai puţin de o viaţă întreagă. Metodele ei sunt întortocheate, istoria îi e lungă, iar disputele dintre şi din interiorul propriilor şcoli sunt numeroase. Printre limbile în care sunt scrise documentele esenţiale se numără nu numai latina sau greaca, dar şi araba, egipteana şi caldeeana, sau asiro-babiloniana, iar cercetarea modernă, ce intimidează chiar şi numai prin întindere, se desfăşoară de asemenea în mai multe limbi şi este adesea foarte specializată. În cele ce urmează se va acorda atenţie mai ales tiparelor intelectuale, aşa cum sunt ele dezvăluite de documentele Renaşterii. Totuşi, din mai multe motive, va fi în primul rând necesar să examinăm în oarecare detaliu modul cum funcţionează astrologia şi întrebarea dacă ea poate avea pretenţii la vreo valoare de „adevăr". Metodele şi punctele ei de plecare nu sunt înţelese de toată lumea, iar noi vom evita cel mai bine să ne implicăm în controversele Renaşterii de pe o altă poziţie decât aceea a observatorului meditativ dacă ne menţinem distanţa psihologică atinsă prin pre-înţelegerea faptului că, în cele din urmă, unul dintre cele două seturi de argumente urma în mod inevitabil să triumfe asupra celuilalt. Cititorii care nu au nevoie de o astfel de pregătire pot sări de acum la pagina 16.

Deşi astrologia predictivă are adesea de a face cu „alegeri", sau reglarea comportamentului prin indicarea acţiunilor ce trebuie demarate sau evitate, cel mai convenabil este ca descrierea metodelor ei să se bazeze pe horoscoape ale naşterii. Procedeele sunt întotdeauna asemănătoare, iar punctele de plecare rămân constante. Vom încerca să menţinem discuţiei la un nivel general, dar ea nu va deveni astfel mai simplă. Aşa cum remarca Bouché-Leclerq, „cine merge la astrolog trebuie să se înarmeze cu răbdare" [1]

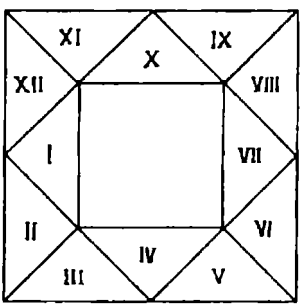
Întocmirea unui horoscop începe, îndată ce ziua, ora şi minutul naşterii au fost stabilite cu exactitate – dacă aceasta este posibil –, printr-o serie de calcule necesare pentru a determina poziţia planetelor (inclusiv soarele şi luna). În timpurile vechi, astrologul începea cu un set de „tabele", a căror folosire necesita o îndelungată ucenicie. Înainte de Renaştere, aceste începuseră să fie înlocuite de efemeride, la care ne putem limita atenţia. Acestea dau poziţia zilnică a planetelor, exprimată în grade din interiorul semnelor zodiacale: de exemplu, Saturn, 18° 23' în Berbec; Marte, 7° 48' în Taur; Mercur, 26° 44' în Capricorn. Aceste date au, totuşi, nevoie de două tipuri de corecturi. Prima priveşte locul: efemeridele erau de obicei socotite pentru oraşe mari, nu pentru locul exact al naşterii, astfel încât s-ar fi putut ca planetele să depăşească sau să nu atingă poziţia indicată. A doua priveşte timpul: nu este probabil ca naşterea să se producă chiar la amiază, momentul pentru care sunt date poziţiile. Pentru a un exemplu simplu, dacă ora naşterii era 13 în loc de amiază, Pământul va fi depăşit cu a 1/24-a parte din 360°, sau 15°, poziţia indicată în tabele.[2] Îndată ce aceste corecturi au fost făcute – ceea ce reprezintă adesea o operaţie foarte complexă – astrologul este gata să introducă poziţiile într-o diagramă unde un mic Pământ e înconjurat de un cordon conţinând simboluri ce reprezintă semnele zodiacale.

Următorul pas, încă şi mai complicat, este trasarea liniilor care indică diviziunile celor douăsprezece „case". Aceste reprezintă douăsprezece segmente ale ecuatorului ceresc, trasate astfel încât partea de cer reprezentată în cordonul zodiacal – care include, sau se presupune că include, planetele – este tăiată în bucăţi în formă de plăcintă, îndreptate cu vârfurile spre Pământ. Procesul este foarte complex şi poate avea loc în diverse moduri. Un compendiu modern descrie pe scurt opt metode, atribuite lui Ptolemeu, Porfir, Alcabitius, Campanus, Regiomontanus, Morin, Placidus şi Zariel.[3] Dificultatea provine din faptul că trebuie luată în considerare nu numai longitudinea, ci şi latitudinea observatorului. În caz contrar, orice persoane născute în acelaşi moment pe aceeaşi linie longitudinală ar avea horoscoape identice. Rezultatul este că, deşi cercul este în cele din urmă tăiat de şase diametre ce traversează Pământul, casele nu conţin un număr egal de grade. Într-un exemplu împrumutat de la astrologul francez de secol al XVII-lea Morin, diviziunile conţin, respectiv, 32, 29, 37, 19, 45, 18, 32, 29, 37, 19, 45 şi 18 grade.[4] Apoi – şi după ce a fost trasată o linie dublă marcând orizontul vizual ce desparte a douăsprezecea casă (de deasupra orizontului estic) de prima (aflată chiar dedesubtul ei), horoscopul ia o formă asemănătoare celei

de mai jos.[5] Pentru a uşura sarcina cititorului, am interpretat simbolurile zodiacale şi planetare şi am marcat numerele caselor, adăugând lângă fiecare cuvântul latin ce explică, prin convenţie, domeniul vieţii corespunzător.



Ar trebui adăugat că până în timpurile moderne, diagrama tradiţională era trasată diferit, casele fiind desenate astfel:



Diferenţa este totuşi pur vizuală: diagrama mare arată mai clar diviziunile însele, iar cealaltă, când este completată, rezultatele lor.

Pe baza acestei diagrame, sau a uneia ceva mai complexe, cu anumite îmbunătăţiri – de exemplu, nodurile lunii şi, în ultimele secole, poziţiile altor planete – astrologul este gata să citească. E de la sine înţeles că probabil el nu s-a suit pe acoperiş cu instrumentele de măsurat longitudinile şi latitudinile celeste (sau „ascendentul" şi „descendentul"), ci a rămas în odaia sa de studiu. De fapt, el nu a privit deloc stelele şi, în timpul Evului Mediu sau al Renaşterii, nici nu a avut nevoie s-o facă. Cărturarul din *Povestea răzeşului* a lui Chaucer, punând la cale magia astrologică, pentru a face stâncile de pe coastă să dispară pentru un timp, şi-a consultat „tabelele toletane", sau tabelele din Toledo, făcând corecturile necesare ca să ia în considerare poziţia satului lui Dorigen.

Înainte de a interpreta un exemplu de horoscop, acel al regelui Edward al VII-lea,[6] trebuie să înţelegem ce fel de date vor fi semnificative.

Un principiu general este faptul că planetele exercită asupra caracterului anumite forţe primare, semnele zodiacale le modifică pe acestea din urmă, iar casele „arată părţile sau domeniile pământeşti ale vieţii de zi cu zi în care acţionează forţele modificate".[7] Poziţia este importantă, factorii critici fiind ascendentul sau poziţia de deasupra orizontului estic şi poziţiile planetelor în funcţie de semnele zodiacale şi de celelalte astre. Ultimele se măsoară în unghiuri, care pot totuşi să nu fie exacte, considerându-se că fiecare planetă „îşi proiectează razele influenţei în toate direcţiile din jurul său". Conform unei păreri tipice, „sfera influenţei" lui Saturn acoperea 9° din ecuatorul ceresc, cea a lui Marte 8°, a lui Jupiter 9°, a Soarelui, 15°, a lui Venus, 7°, a lui Mercur, 7°, iar cea a Lunii, 12°.[8] Dacă, între aceste limite, două planete îi apar unui observator de pe Pământ ca fiind aproximativ suprapuse, se spune că ele sunt „în conjuncţie". De exemplu, cum Jupiter îşi proiectează influenţa la 4°30' în orice direcţie, iar Soarele la 7° 30', Jupiter şi Soarele pot fi la 12° distanţă şi totuşi în conjuncţie. Când sunt la o distanţă de aproximativ 180° – în părţi opuse ale Pământului, se află „în opoziţie"; la o distanţă aproximativă de 120°, în „trigon", la 90°, în „cvadratură", iar la 60°, în „sextil". La fel se întâmplă şi cu celelalte planete, ţinând cont de numerele variabile de grade determinate de sferele de influenţă respective. Dintre aceste relaţii, trigonul este „bun", sextilul de asemenea, dar într-o măsură mai mică, cvadratura „rea", iar opoziţia cea mai rea dintre toate. Conjuncţia este bună sau rea , după cum o determină caracteristicile planetelor: rea, de exemplu, când se întâlnesc Saturn şi Marte, rea în cazul lui Jupiter şi al Soarelui, combinată în cazul lui Saturn şi Jupiter.

Semnificaţia caselor este, de asemenea, foarte importantă. Acestea sunt numerotate de 1 la 12, pornind în jos şi spre dreapta de la cea aflată chiar sub linia orizontului estic. Gradele din interiorul lor, ca şi în cazul semnelor, se socotesc în sensul invers acelor de ceasornic, fiecare casă fiind împărţită în trei „feţe" a câte 10° fiecare. Ele „domină" sau „guvernează" domeniile vieţii, după cum urmează: I (*Vita*), personalitatea, înfăţişarea şi copilăria; II (*Lucrum*), averile şi banii; III (*Fratres*), familia, rudele, comunicarea şi vorbirea; IV (*Genitor*), părinţii, casa copilăriei, şi izolarea; V (*Nati*), copiii, activităţile sexuale şi creativitatea; VI (*Valetudo*), subordonaţii, munca şi sănătatea; VII (*Uxor*), căsătoria, parteneriatele şi prietenii apropiaţi; VIII (*Mors*),moartea, accidentele şi misticismul; IX (*Pietas*), studiul, explorarea mentală şi călătoriile; ; X (*Regnum*), caricrea, ambiţiile şi realizările; XI (*Benefacta*) idealurile, cauzele demne de admiraţie şi societăţile; iar XII (*Carcer*), restricţiile, durerile şi bolile.

Apoi, fiecare planetă deţine un complex de „virtuţi" sau „puteri" inerente, unele dintre care vor fi pomenite pe măsură ce vom continua discuţia. Adjectivele derivate de la numele planetare vor avea anumite sensuri: saturnian, jupiterian, mercurial, marţial. „Lunatic" sugerează legătura dintre Lună şi nebunie, pe lângă castitate, puritate, naşterea copiilor şi multe altele. Marte nu este asociat doar războiului, ci şi furiei, ferocităţii şi temperamentului dominant, multe dintre aceste idei fiind deduse din culoarea sa roşie şi din faptul că el este „cald". Deoarece Saturn e rece, se mişcă încet şi guvernează metalul cel mai greu, plumbul, el dă un temperament melancolic dar este asociat şi cu gravitatea (o extensiune metaforică a „greutăţii"), cu profunzimea şi inteligenţa. *Anatomia melancoliei* a lui Burton se adresa cărturarilor, care erau consideraţi de regulă saturnieni, dar uneori aveau, din fericire şi un adaos de trăsături mercuriale. Cea mai puternică influenţă pozitivă era considerată cea a Soarelui; dar ea avea nevoie să fie temperată de mai blânzii Jupiter sau Venus. Tratatul lui Ficino, *De vita coelitus comparanda*, este plin de indicaţii pentru atragerea acestor influenţe mai line. Influenţa lui Jupiter, care semăna cu cea a Soarelui, dar îi lipsea ameninţarea excesului, era poate cea mai favorabilă dintre toate. Venus, drept urmare a blândeţii cauzate de umezeală, îşi combina favorabil influenţa cu cea a Soarelui, uscat, dar singură provoca senzualitate. Mercur era stăpân, printre altele, peste învăţătură şi elocvenţă. Legendele despre zeii romani sau corespondenţii lor greci jucau în toate acestea un rol important. Atunci când planeta numită cândva Phosphorus sau Cel-Ce-Aduce-Lumina a fost identificată cu zeiţa dragostei, a fost inevitabil să i

se atribuie trăsături foarte diferite de acelea ale lui Marte, cu care Venus fusese unită într-o căsătorie nepotrivită.

„Calităţile" căldurii, răcelii, uscăciunii şi umezelii erau distribuite în perechi tuturor celor şapte planete. Soarele era cald şi uscat, Luna rece şi umedă, Venus cald şi umedă. Remarca lui Othello, într-un acces de gelozie, că mâna Desdemonci era caldă şi umedă, o asocia imediat pe aceasta cu Venus şi destrăbălarea. Semnele zodiacale erau „ale focului" (calde şi uscate), „aeriene" (calde şi umede), „acvatice" (reci şi umede), sau „ale pământului" (reci şi uscate). Aceste atribute erau distribuite de-a lungul zodiacului într-o ordine schematică, ceea ce ducea uneori la contrazicerea aşteptărilor. De exemplu, Vărsătorul, sau Purtătorul Apei, nu era acvatic, ci aerian, iar Scorpionul, făptură a ţărânei, era acvatic. Semnele aveau, ca şi planetele, gen, aşezate din nou în zodiac în alternanţă regulată. Mai mult, fiecare semn zodiacal guverna o parte anumită a corpului. Berbecul era răspunzător de cap, Taurul de gât, Gemenii de braţe, Racul de sân, Leul de părţile laterale şi de spate, Fecioara de şale, Balanţa de şezut, Scorpionul de organele genitale, Săgetătorul de coapse, Capricornul de genunchi, Vărsătorul de picioare, iar Peştii de labele picioarelor. Sistemul urma încă o dată ordinea semnelor, începând cu cel considerat în ascendent în momentul creării universului. *Ordinea* pare să fi constituit o sursă atât a satisfacţiei mentale, cât şi a liniştii emoţionale. Dacă schematismul rigid ducea uneori la bizarerii, ca atunci când îi atribuia Săgetătorului controlul asupra coapselor şi nu a braţelor, el genera şi coincidenţe fericite, de pildă prin punerea organelor sexuale pe seama Scorpionului, care poartă un ac în coadă.

Prevestirile legate de sănătate se bazau mult, desigur, pe aceste asocieri. De exemplu, prezenţa unei planete malefice în Rac ar putea sugera slăbiciuni ale inimii sau ale plămânilor, iar dacă se întâmpla ca atât Racul, cât şi planeta respectivă să se găsească în casa a opta, *Mors*, pronosticul putea fi deosebit de întunecat. Situarea unei planete în semnul pe care îl „guverna – adică în „domiciliul" său, îi întărea influenţa. Soarele guverna Leul, iar dacă se întâmpla ca el să fie în acest semn în momentul naşterii, putea fi mai puternic decât semnul ascendent. Semnul Lunii era Racul. Celelalte cinci planete aveau atât case diurne, cât şi nocturne, cea diurnă fiind de regulă dată prima pe lista ce urmează: Saturn, Capricorn şi Vărsător; Jupiter, Săgetător şi Peşti; Marte, Scorpion şi Berbec; Venus, Balanţă şi Taur; iar Mercur, Fecioară şi Gemeni.

De la acest rezumat, mult mai scurt şi mai aproximativ decât ar putea presupune un novice, putem începe o scurtă lectură a horoscopului lui Eduard al

VII-lea. Împrumut interpretarea din lucrarea lui Christopher McIntosh, *Astrologii şi crezul lor* [9], care este şi sursa horoscopului.

> ...semnul Săgetătorului este, din mai multe motive, extrem de puternic: în primul rând, deoarece se află în ascendent; în al doilea rând, deoarece Jupiter, cel care îl domină, este prezent în interiorul semnului; în al treilea, deoarece şi Mercur se găseşte în semn. Avem în mod evident de a face cu un caz în care ascendentul este mai puternic decât semnul Soarelui, care, aici, este Scorpionul. Calităţile Săgetătorului erau neobişnuit de pronunţate la Edward. Era generos, exuberant şi jovial. Şi, aşa cum ne-am putea aştepta, jovialitatea lui tindea uneori către vulgaritate. Soarele aflat în Scorpion îl făcea, dincolo de aparenţa zgomotoasă, sensibil, încăpăţânat, emotiv, agresiv şi pasional în dragoste. Viaţa amoroasă îi era întărită de faptul că Venus se găsea în propriul semn, Balanţă.
>
> Un alt lucru remarcabil în legătură cu această hartă este faptul că planeta cea mai apropiată de ascendent, Saturn, este în propriul semn, Capricornul, conferind horoscopului un puternic caracter saturnian. Combinaţia dintre Saturn şi Capricorn în prima casă sugerează o copilărie dificilă şi plină de greutăţi. Într-adevăr, Edward a avut parte de o educaţie rigid planificată.
>
> Cele două planete puternice au amândouă o poziţie perpendiculară (la nouăzeci de grade) faţă de lună. Aceasta indică dificultăţi şi conflicte, iar Luna reprezintă adeseori persoana mamei. În acest caz există dovezi puternice că nativul are o relaţie complet lipsită de armonie cu mama sa – ceea ce, pentru Edward, era adevărat.
>
> În general, este un horoscop puternic şi potrivit unui rege.

Deşi aceste detalii pot continua la nesfârşit, exemplul este adecvat scopului nostru.

Reacţia anumitor persoane la descrierea astrologică de mai sus poate fi extrem de interesantă. Chiar şi din puţinele lucruri pe care le-am spus devine evident că sistemul nu este doar considerabil de complex, dar şi destul de ordonat. Ne putem distra jucându-ne cu el, iar minţile ingenioase, dacă sunt dispuse să depună efortul, pot inventa cu uşurinţă şi alte previziuni despre Edward. În plus, efortul necesar pentru a efectua câteva calcule, mai degrabă dificile, creează impresia de suficientă precizie. Probabilitatea ca un lucru ce presupune eforturi considerabile şi căreia, după verificări repetate, i se stabileşte „corectitudinea", să fie în întregime lipsit de sens, este (avem sentimentul) mică. Totuşi, trebuie să luăm în considerare, cât mai pe scurt posibil, întrebarea dacă „există ceva" în astrologie, dacă, aşa cum, în mediul intelectual contemporan, le place să creadă

chiar şi unor membri ai cercurilor academice, gândirea preştiinţifică este mai profundă decât cea ştiinţifică. Istoricul trebuie să facă totul pentru a menţine echilibrul intelectual care să îi confere avantajul distanţei. Aparţinând unei anumite epoci, acesta poate să aibă uneori acces la o alta dintr-un stadiu ce a depăşit rezolvarea problemelor respective şi astfel să detecteze un tipar al disputelor trecutului. În cele ce urmează, se vor afirma destule lucruri pentru a sugera faptul că, oricât de scuzabilă a fost în timpul Renaşterii credinţa în astrologie, în timpurile moderne ea ne spune mai degrabă ceva despre nevoile psihice decât despre funcţionarea reală a cosmosului.

În primul rând, argumentele renascentiste în favoarea astrologiei se bazau foarte mult pe presupusa capacitate a „razelor" (*radii*) de a-şi exercita influenţa prin intermediul luminii şi căldurii.[10] Razele Soarelui acţionează asupra noastră într-un mod care se simte, iar cele ale lunii, despre care se ştia că provoacă mareele, puteau fi concentrate, cu o oglindă concavă, suficient de mult pentru a obţine căldură. Este oare credibilă ideea că razele cosmice provenite de la planete şi stelele zodiacului ne pot influenţa?

În ceea ce priveşte soarele, răspunsul nu poate fi decât afirmativ. O anumită influenţă îi poate fi atribuită şi lunii, care străluceşte uneori destul de tare ca să ne tulbure somnul şi căreia, din epoca lui Newton, îi este recunoscută forţa mare de gravitaţie asupra pământului. Pentru celelalte şapte planete, răspunsul este evident negativ. Nu au luminozitate proprie, iar probabilitatea ca puţina lumină pe care o reflectă, provenită, cu siguranţă, de la soare, faţă de care se află la milioane de mile depărtare, iar care apoi străbate o altă întindere de spaţiu, atât de vastă încât planetele însele îi par unui observator de pe pământ simple puncte, să determine caracterul şi destinul, este într-adevăr foarte redusă. Cantitatea totală de lumină şi căldură care ajunge la noi de la toate planetele este minusculă, în comparaţie cu aceea produsă de un singur bec electric aflat într-un felinar de pe stradă, care poate face planetele invizibile. Pe de altă parte, nu există nici un motiv non-mitologic de a crede că planetele emit vreun tip de energie pe care cele mai sensibile instrumente create până acum nu o pot detecta. Dacă se afirmă existenţa vreunor puteri oculte ale lor, sursa trebuie să se găsească în altceva decât astronomia sau fizica modernă.

Chiar dacă s-ar admite posibilitatea teoretică a influenţei planetelor (sau, poate, nu ar fi negată, în ideea că în univers se întâmplă multe lucruri de care nu suntem conştienţi), nu se poate aduce nici o justificare adecvată puterilor specifice care li se atribuie. Acestea sunt deduse în mare parte din vechile poveşti despre

zeii ale căror nume le poartă planetele şi sunt descrise în mod diferit în ţări în care religiile grecească şi romană nu au avut parte de o mare importanţă: de exemplu în India şi China. Nici chiar în Egipt culoarea roşie a lui Marte nu era asociată cu focul şi sângele; Venus era de gen masculin, „steaua Phoenix a lui Osiris", iar Mercur era considerat răuvoitor.[11]

Să ne îndreptăm acum către aşa-numita importanţă a aspectelor. Acestea depind în principal de un misticism numerologic provenit de la Pitagora şi care a căpătat importanţă deja în dialogul *Timaeus* al lui Platon. Unghiul trigonal este benefic deoarece numărului trei îi erau atribuite puteri speciale, sextilul este de asemenea benefic, deşi la un mod mai puţin decisiv, pentru că şase reprezintă produsul dintre trei şi primul număr prim, doi, de asemenea privit ca deţinător al unor puteri mistice. Pentru o minte sensibilă la analogii, „opoziţie" presupunea confruntarea directă, ca în război sau dispute puternice. Alte inferenţe au avut la bază presupuse proprietăţi ale poligoanele regulate, de care erau fascinaţi geometrii Antichităţii şi care păreau să joace un rol în armonia cosmică. În rest, concepţia conform căreia planetele se vedeau una pe alta mai bine (*ad-spectare*) din anumite unghiuri pare să provină din ideea existenţei unui dans cosmic în care o planetă aflată la o distanţă de un sfert sau o treime din orbită era mai uşor vizibilă decât una adiacentă. Spre deosebire de oameni însă, planetele nu au ochi doar pe partea din faţă a capetelor, astfel încât, dacă nu apărea vreun obstacol, pentru ele nu contau decât distanţa şi lumina venită de la soare. În orice caz, nu poate fi oferit nici un motiv plauzibil în sprijinul ideii că unghiul de 90°este neprietenos, iar cele de 60 şi 120° sunt prietenoase. Ca şi alte *amicitiae* şi *inimicitae*, ca şi importanţa sau lipsa de importanţă a planetelor aflate în domicilii, doctrina aspectelor este rezultatul umanizării forţelor impersonale, provenită în cele din urmă dintr-un animism care vedea în orice astru un daemon. În ceea ce priveşte limitele influenţei, ele nu sunt măsurate, ci ghicite, pe baza strălucirii, mărimii şi a presupusei demnităţi ale planetei. Unghiurile exacte nu puteau fi pretinse, căci nici unul nu putea fi găsit într-un horoscop tipic. Există doar opt şanse din 360 ca unui observator de pe Pământ oricare două planete să apară la exact 0°, 60°, 90°, 120°, sau 180°.[12] Dar a spune – de exemplu – că soarele şi luna se află în unghi drept atunci când între limitele sferelor lor se poate întinde orice număr de grade de la 76°36' la 103°30', înseamnă a lucra cu convenţii arbitrare, iar a ne imagina că influenţele unghiurilor nu sunt obstrucţionate de grosimea pământului înseamnă a întinde la extrem credulitatea.

Nici doctrina celor doisprezece case nu are o bază mai solidă. De vreme ce Mercur se mişcă prin zodiac într-un ritm zilnic mediu de 4,1°, iar Venus într-unul de 1,6°, se poate întâmpla ca din când în când una sau cealaltă să traverseze un punct de intersecţie, sau ca mai ales Mercur să îşi schimbe poziţia faţă de o altă planetă până când ajunge la, sau trece de jumătatea drumului în jurul pământului. Dar, în orice caz, interpretările horoscopului ţin cont de situaţiile existente în case la momentul dat, nu de predicţii bazate pe certitudinea că – de exemplu, casa a şasea, împreună cu oricare planetă ce s-ar găsi în ea, va apărea pe orizontul de est la aproximativ doisprezece ore după naşterea respectivă. Dacă aşa stau lucrurile, trebuie să se presupună că influenţa planetelor, funcţionând, după cum am văzut, prin intermediul razelor, nu este slăbită de trecerea prin aproape 8000 de mile de pământ. Totuşi, motivul oferit de obicei pentru fundamentarea horoscopului pe momentul naşterii, mai degrabă decât acela al conceperii, sau al intrării sufletului în făt, este acela că sugarul este expus radiaţiilor doar atunci când iese din pântece.

Nevoia ca astrologii să ignore aceste lucruri este extrem de limpede. Dacă regele Edward al VII-lea s-ar fi născut cu şase ore mai devreme, toate planetele s-ar fi aflat sub linia orizontului şi horoscopul nu ar fi existat. Totuşi, a presupune că lumina reflectată de la o planetă e capabilă de a penetra diametrul pământului, când ştim că un perete subţire poate opri lumina venită direct de la soare, ar însemna să ne putem prea tare la încercare credulitatea. În plus, rămâne şi problema de a explica modul în care situaţiile din cele douăsprezece case deţin exact acele relaţii cu domeniile vieţii şi ale caracterului: cum, de exemplu, planeta sau semnul zodiacal din casa a şaptea, *Uxor*, aflată la naştere cu puţin deasupra liniei orizontului, poate acţiona cu douăzeci sau treizeci de ani mai târziu, pentru a influenţa alegerea soţiei. Dacă ni se răspunde că nu se cunoaşte metoda, dar faptul a fost demonstrat de experienţă, trebuie să cercetăm cum exact a fost stabilită această dovadă inductivă.

În continuare vom lua în considerare stelele zodiacale, care, deşi secundare faţă de planete, nu sunt neglijabile. În primul rând, efectele atribuite semnelor provin, în mod mai mult sau mai puţin transparent, de la numele atribuite lor. Astfel, cei născuţi sub semnul Racului (Cancer) sunt negustori lipsiţi de scrupule, deoarece cleştii racului sugerează apucarea dură. Ei sunt scunzi şi au faţa roşie (racii se înroşesc la fierbere) şi au „încheieturi mari, oase largi, păr des şi lânos, faţă mare, rotundă, piele închisă la culoare, ochi rotunzi într-un cap mare". Deoarece racii, ca şi alte animale marine, sunt sacri pentru Venus, zeiţa născută

din mare, cei născuți în acest semn sunt predispuși spre legături de dragoste; dar sunt aspri din punct de vedere emoțional, deoarece racul are o carapace tare. Sunt schimbători, în parte pentru că soarele pare să își schimbe cursul în Rac, dar probabil și pentru că felul de a se mișca, înapoi sau lateral, al racului sugerează schimbarea intenției; ca negustori ambulanți, au de a face cu tot felul de mărfuri, deoarece racii de uscat sunt deseori văzuți luând și cărând pietricele sau bucățele de lemn.[13] Cele mai multe dintre conexiuni sunt incontestabil analogice. La fel se întâmplă și în cazul celorlalte semne.

Să ne jucăm pentru o clipă cu cealaltă explicație posibilă, anume că mai întâi au fost descoperite influențele, iar mai apoi le-au fost atribuite niște nume neobișnuit de potrivite. Trebuie să observăm în primul rând că interesul pentru zodiac datează de destul de recent, babilonienii nemanifestând vreun interes special pentru el, iar egiptenii preferând să folosească zece arcuri a câte 10° fiecare, pe care le credeau guvernate de un număr egal de „decani"[14]. Nu poate fi vorba de „epoci nenumărate" care au tras cu răbdare concluzii. Lăsând totuși deoparte aceste considerente, ne putem întreba cu conștiința împăcată ce fel de observație ar permite separarea influenței a câtorva duzini de stele din zodiac de aceea a trilioane de alte stele care, se presupune, radiază de asemenea o oarecare influență. Nu strălucirea sau apropierea deosebite disting stelele zodiacale,[15] ci situarea lor în planul eclipticii, care coincide în mare cu orbitele planetelor. Din acest motiv, o planetă este întotdeauna „în" unul dintre semne. Odată ce s-a acceptat faptul că la noi poate ajunge o radiație eficientă a oricărei stele, nu poate fi invocat nici un argument convingător în favoarea ideii că radiația provenită de la stelele ce nu aparțin acestei zone este nesemnificativă. Stelele aflate direct deasupra capului, dacă sunt la fel de strălucitoare, ar trebui să fie la fel de puternice. De vreme ce putem vedea în același timp un număr incalculabil de stele, influența unui grup mic sau a unor grupuri ar fi o parte infinitezimală a totalului.

Putem aborda acum în mod direct afirmația potrivit căreia caracterul demn de încredere al astrologiei a fost stabilit prin experiența imemorială. Vom începe prin a remarca faptul că documentele babiloniene sau caldeene nu ar fi putut fi păstrate pentru mai multe mii – sau sute de mii – de ani, așa cum se pretinde, nu doar pentru că triburile care au ajuns împreună în Babilon în jurul anului 3000 î.H. aveau istorii separate, ci și pentru că în aproape toată această perioadă, triburile nu cunoșteau scrisul. Dacă documentele antice merg mai departe, vârsta lor trebuie să fie îndoielnică, iar sistemul de notare, foarte primitiv. Din întâmplare,

ştim totuşi cu oarecare exactitate cum arătau documentele vechi, dacă nu cele mai timpurii, cel puţin destul de vechi ca să preceadă horoscopul. O colecţie mare de tăbliţe, aflată acum la British Museum, este legată de întâmplări generale, câte un aspect oarecare din comportamentul regelui, sau de fenomene meteorologice: „Dacă luna şi soarele se află în opoziţie în cea de-a paisprezecea zi a lunii selenare, Regele va avea o ureche largă (receptivă?)"; „Dacă în cea de-a paisprezecea zi de Sivan (mai/iunie), luna este întunecată şi bate al patrulea vânt (vântul de est), va domni duşmănia; vor fi morţi".[16] Se arată interes pentru vânturi, furtuni, pescuit, foamete, direcţia din care va veni duşmanul, revoluţii la palat, sau orice ar putea afecta întreg ţinutul sau pe rege ca simbol şi emblemă a acestuia.[17] Aceste tablete aparţineau bibliotecii regelui Assurbanipal (668-626 î. Hr.) şi fac referire la o operă unică mai mare, despre care Carl Bezold estimează doar că aparţine unei perioade „cu mult mai vechi" decât secolul al şaptelea î. Hr.[18] Cel mai timpuriu horoscop individual, spre deosebire de „scrierile augurale" pe care tocmai le-am descris, datează din 410 î. Hr., o epocă pe care A. Sachs, în 1952, a considerat-o „şocant de veche". Aşa şi este, în comparaţie cu cel mai vechi horoscop grecesc, acela al lui Antiohus I din Comagena, datat în mod curent în 62 î. Hr.[19] Deşi Sachs nu intenţionează să sugereze că „în Babilonia a luat naştere ceva mult mai important decât o astrologie horoscopică relativ primitivă", i se pare „foarte tentant" ca, bazându-se pe acest text, să avanseze „o ipoteză de lucru conform căreia ideea primară a astrologiei horoscopice să fi apărut pentru prima oară în Babilonia".[20] Toate acestea sunt departe de a încuraja credinţa că babilonienii, în mai multe mii de ani de preistorie, au anticipat metodele de cercetare post-baconiene, comparând cu meticulozitate, detaliu după detaliu, fenomenele celeste şi destinele individuale: un proces care, oricum, nu avea cum să preceadă apariţia celor doisprezece semne zodiacale, după anul 500 î. Hr.

În plus, trebuie reţinut faptul că oricare ar fi fost teoriile astrologice „dovedite" de către babilonieni cu ajutorul inducţiei, ele nu au supravieţuit neschimbate în timpurile moderne. Punctele de pornire ale babilonienilor au fost modificate atunci când astrologia a pătruns în Egipt, iar rezultatele au fost din nou transformate de către greci, de la care provin în general practicile occidentale. Nici o perioadă nu a fost poate scutită de existenţa opiniilor contradictorii şi de modificarea practicilor. Dacă la prima vedere asemenea cârpeli pot da impresia că reprezintă constante rectificări experimentale, nici o persoană care a citit multă literatură astrologică nu va crede că aceasta a fost cauza modificărilor. Se face de obicei apel la autorităţi – Ptolemeu, Porfir, Regiomontanus, Albumasar, Alkindi

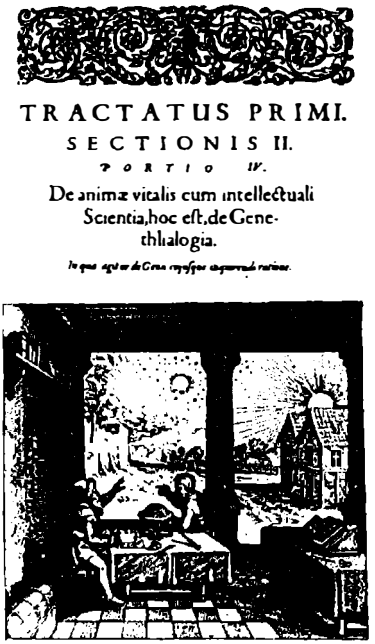
şi mulţi alţii – sau la raţiunea abstractă. Nu îmi pot aminti nici o încercare de a „dovedi", din treizeci şi şase, sau treizeci şi nouă, sau cincizeci şi şapte de horoscoape propriu-zise, că influenţa lui, să zicem, Mercur, a fost înţeleasă greşit. Ca disciplină metodologică riguroasă, inducţia a apărut, treptat, doar în timpul Renaşterii. Aceasta înseamnă că istoria oricărui precept astrologic specific este de obicei mult mai scurtă decât se pretinde despre întregul sistem şi că motivele pentru care el s-a impus sunt rareori, dacă nu niciodată, experimentale.

În epocile moderne, au mai fost propuse câteva încercări de a produce dovezi inductive, de data aceasta cu bază statistică. Cel mai sofisticat efort de acest tip pe care îl cunosc este acela al lui Paul Choisnard, convenabil rezumat în *Les Preuves de l'influence astrale sur l'homme*.[21] Pe scurt, Choisnard afirmă că examinarea unui număr mare de horoscoape relevă coincidenţa între predicţii şi realitate într-o măsură mai mare decât s-ar putea obţine prin pură întâmplare. De exemplu, Jupiter este la zenit în cazul a 5,5 la sută din totalul naşterilor, dar într-o proporţie cel puţin dublă în cazul oamenilor care au devenit importanţi sau celebri. Concluzia este că poziţia verticală a lui Jupiter „este unul dintre factorii naturii noastre interne care cooperează pentru a ne predispune pentru importanţă".[22] Alte investigaţii au dus la rezultate similare: aspectul trigonal al lunii şi al lui Mercur este de două sau trei ori mai frecvent pentru filozofi decât pentru alţi oameni.[23] Şi aşa mai departe.

Fără îndoială, aceasta oferă o oarecare consolare celor care sunt hotărâţi să creadă, dar au scrupule în legătură cu nevoia de a se baza pe simpla intuiţie („Inima se ridică şi răspunde, ‚Aşa am simţit eu' "). Concluziile lui Choisnard au fost dezbătute mult, se pare că fără a se progresa pe calea acordului. Unul din motivele de scepticism este practica rectificării momentului naşterii, care ar putea singură să producă discrepanţa sau *écart constaté* între aşteptările arbitrare şi rezultatele pe care se sprijină întregul argument. Totuşi, în loc de a continua cu această idee, vreau să expun pe scurt sensul practic al descoperirilor lui Choisnard, presupunând că ele sunt perfect corecte, aplicându-le unui singur calcul, ales drept convingător de către J. Hieroz, un binecunoscut entuziast şi autor de texte astrologice.

Principiul pe care îl testăm acum este că „O conjuncţie între Marte şi Soare în momentul naşterii este un semn probabil al morţii timpurii". Situaţia astrologică apare suficient de frecvent ca, din 100.000 de oameni, 308 să se fi născut în ea. Tabelele mortalităţii ne arată, în continuare, că din 100.000 de oameni, 6.000 mor înaintea vârstei de zece ani. Ecuaţia „308: 100.000, ca X: 6.000" dă rezultatul că,

din pură întâmplare, 19 oameni dintre cei 6000 ce mor prea devreme se vor fi născut sub conjuncţia malefică. Dacă descoperim apoi că numărul real este 36 sau 40 (din nou aproximativ dublul aşteptărilor), „curba lui Galton ne permite să înţelegem că există doar o şansă la o sută de mii, în primul caz şi una la un milion, în al doilea, ca acest exces să fie rezultatul întâmplării!".[24] Foarte bine; dar să privim rezultatul dintr-un alt punct de vedere, sugerat de Hieroz însuşi. „Anumiţi cititori vor fi uimiţi că moartea a patruzeci de copii născuţi în acest semn este considerată convingătoare, când 5.960 vor fi murit fără a fi născuţi în el, iar 268 născuţi în semnul respectiv îi vor fi evitat influenţa malefică".[25] Într-adevăr. Dacă prezicerea a fost făcută de 308 de ori şi adeverită doar de 40 de ori, ea va fi adeverită doar în 13 % din cazuri, iar aceasta doar dacă acceptăm cifra 40 în loc de 36: nu foarte impresionant pentru un sistem divinatoriu de la care ne aşteptăm să ne ghideze faptele. Şi am consimţit să acceptăm afirmaţiile despre horoscoape de bună credinţă, deşi la urma urmei este destul de improbabil ca domnul Choisnard să fi reuşit să aprecieze corect momentele naşterilor tuturor celor 6.000 de copii care au murit prea devreme şi a rezistat eroic tentaţiei de a „rectifica" datele pentru a ocoli anomaliile horoscopului.


TRACTATUS PRIMI.
SECTIONIS II.
PORTIO IV.
De animæ vitalis cum intellectuali Scientia, hoc eſt, de Genethlialogia.

Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronymus Gallerus, 1619), p. 71 (după ce începe *Tomus secundus*, care urmează p. 277).

Un astrolog, la stânga, întocmeşte un horoscop pentru un subiect aşezat lângă el. Harta obişnuit se completează deja; un glob al cerului se găseşte la îndemână şi un volum folio se află deschis pe un suport pentru citit. În afara odăii, se văd luna şi stelele, în ciuda faptului că soarele este încă mult deasupra orizontului. Un rând de cărţi de deasupra capului astrologului sugerează complexitatea artei acestuia şi caracterul accesibil al referinţelor.

Deşi statistica a jucat rareori vreun rol în dovezile inductive timpurii, ceea ce se înţelegea în mod tradiţional prin apelul la experienţă era faptul că prevestirile – adeseori relatate la a doua, la a treia sau la a patra mână, multe dintre ele referindu-se la persoane moarte de sute de ani – avuseseră succes. Putem lua în considerare pe scurt puterea de convingerea a unor asemenea istorii de caz.

Unul dintre motivele neîncrederii este probabilitatea mare ca majoritatea horoscoapelor să fie *ex post facto*: se ştia de la început ce trebuia să se descopere. De vreme ce o astfel de cunoaştere se află la îndemâna oricui, se pot găsi cu uşurinţă căi de a da o prognoză exactă. Pe de o parte, sistemul este considerabil de vag şi de labil, ca şi prezicerile chiromanţiei, ale auspiciilor şi ale oracolelor. O persoană care descoperă că deţine trăsăturile de caracter asociate propriului semn zodiacal poate găsi, dacă perseverează, că are şi trăsăturile asociate altor câteva semne, sau chiar tuturora. Aproape nimeni nu este lipsit de calităţi precum impetuozitatea, firea drăgăstoasă sau timiditatea. Mai mult, fiecare detaliu al horoscopului are o varietate de sensuri posibile. Luca Bellanti din Siena face din abilitatea argumentativă a lui Socrate o consecinţă a prezenţei lui Mercur în casa lui Marte la naşterea acestuia.[26] Dacă aceeaşi condiţie s-ar fi găsit în horoscopul lui Alexandru cel Mare, efectul ar fi fost elocvenţa cu care trebuie să fie înzestrat un general. În plus, momentul exact al naşterii era de obicei necunoscut, astfel încât astrologul putea testa o gamă întreagă de posibilităţi până găsea un moment potrivit. Era un lucru obişnuit, atât în Evul Mediu, cât şi în Renaştere, să se stabilească data unui eveniment istoric prin descoperirea configuraţiei celeste care ar fi putut să îl producă, iar presupunerile care stăteau la baza acestei practici influenţau regulat alcătuirea horoscoapelor. Un manual modern, într-un capitol intitulat „Momentul naşterii: metode de rectificare", sugerează două metode, dintre care una este „prin evenimente importante din timpul vieţii"[27], iar manualele mai vechi conţineau în mod regulat discuţii asupra aceluiaşi subiect. Dacă se cunosc puţine fapte de viaţă, se pot obţine indicaţii dintr-o fotografie.[28] Deoarece astrologul a îndeplinit un act de credinţă acceptând ideea că arta sa este demnă de încredere, asemenea jonglerii nu îi provoacă mustrări de conştiinţă.

Cât priveşte restul, există corespondenţe întâmplătoare care nu au nevoie de manipulare. Nu totul din mii de prevestiri poate fi greşit, mai ales că se formulează la modul general: „va întâlni o nenorocire", „ar trebui să se păzească de deciziile impulsive", „ar trebui să evite călătoria" şi altele asemenea. Memoria unei persoane predispusă să creadă – iar dacă nu e aşa, este puţin probabil să viziteze astrologul – reţine corespondenţele şi uită discrepanţele, ca în relatările

despre adevărul viselor. La rândul lui, astrologul, după ce a întâlnit atât de mulţi vizitatori creduli, este încurajat să creadă în propriile metode şi, când scrie, să selecteze coincidenţe norocoase ca ilustrări ale prezicerilor sale. În documentele renascentiste pe care le vom studia, dovezile sunt însă extrase de obicei din horoscoapele unor persoane binecunoscute care au trăit în epoci anterioare şi ale căror momente de naştere prezintă o probabilitate mică de a fi cunoscute.

În final, pentru a încheia o discuţie care s-a lungit, în ciuda omisiunii a multe lucruri pe care sperasem să le spun, descriu cât mai pe scurt posibil o ultimă şi ciudată perversiune legată de semnele zodiacale. Deşi cunoscută de toţi cei care studiază serios astrologia, se pare că nu îi este familiară oricui.

Datorită precesiei echinoxurilor, un fenomen prea complicat pentru a fi explicat aici, cordonul zodiacal îşi schimbă poziţia relativă faţă de un punct dat de pe ecliptică cu un semn la 2.000 de ani. Această modificare îi era cunoscută lui Hipparchus încă din 130 î. Hr.; iar Ptolemeu, care şi-a făcut observaţiile aproximativ între 121 şi 151 î. Hr., a inventat, pentru a scăpa de această inconvenienţă, un zodiac arbitrar, legat de punctele echinoxiale, astfel încât el să nu varieze niciodată. De atunci, acest zodiac pur imaginar a fost folosit pentru predicţiile astrologice. Oricât de incredibilă ar putea părea această afirmaţie, un bărbat pe care astrologii îl consideră născut în Berbec, s-a născut de fapt în Vărsător; deoarece zodiacul s-a rotit cu aproape două semne de când Berbecul marca cu adevărat începutul primăverii, cum se întâmpla în jur anului 2.000 î. Hr. şi cum pretindea Ptolemeu că se întâmpla în vremea lui, când o discrepanţă de un semn exista deja. Gradele date în efemeride pentru poziţia planetelor se referă prin urmare la un cordon zodiacal a cărui poziţie diferă cu aproape 60° faţă de cea vizibilă. Totuşi, se presupune că influenţa imaginarului Berbec se datorează poziţiei sale, ocupată deja, în cea mai mare parte, de Vărsător şi pe care acesta o va ocupa în curând în întregime. Iar această ficţiune flagrantă stă la baza fiecărui horoscop întocmit, din epoca lui Ptolemeu până într-a noastră.

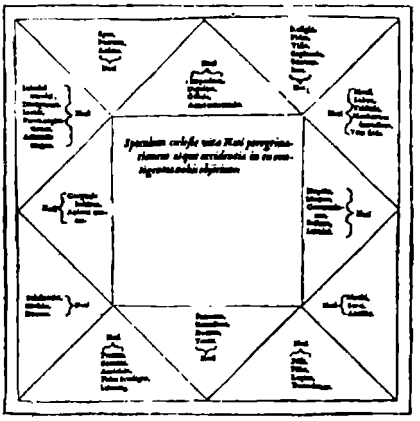
Această situaţie extraordinară, imposibil de contestat, a fost apărată printr-o serie de argumente implauzibile. Cel mai comun pare a fi acela că secţiunea cu pricina din cer fost atât de mult timp „saturată" de influenţa Berbecului, încât aceasta continuă să fie emanată din zona respectivă. Nu se sugerează nici un mijloc prin care Berbecul a contracarat influenţa zodiei Taurului, care s-a aflat în aceeaşi poziţie pentru o perioadă la fel de lungă, dar a rămas totuşi neinfluenţat de Peşti şi apoi de Vărsător, care a început, la rândul ei, acum aproape 2.000 de ani, să intre peste Peşti. Totuşi, asemenea argumente nu reflectă fidel obiceiurile

mentale ce aparţin cu adevărat astrologilor. Când scriu pentru ei înşişi şi nu pentru a converti scepticii, calităţile lor intelectuale devin evidente. De exemplu, în *Întocmirea horoscopului* a lui Leo, (a zecea ediţie, 1969), un colaborator necunoscut propune ideea că zodiacul arbitrar este de fapt „Corpul Astral al Pământului" şi nu are nimic de a face cu stelele din el. Din nou, un alt colaborator, într-o notă, decide ce se înţelege exact prin „naştere" citând din memoria unui subiect hipnotizat care şi-a amintit că una dintre încarnările sale a început în momentul tăierii cordonului ombilical.[29] Asemenea obiceiuri mentale, uşor de înţeles în trecut, dar astăzi regresive din punct de vedere psihic, sunt cele adecvate acestei „ştiinţe".

Totuşi, deşi respingem în întregime credinţa astrologului, s-ar putea ca disputele renascentiste spre care, după o lungă introducere, ne îndreptăm acum atenţia, să ni se pară interesante şi semnificative din punct de vedere istoric.

II. Începuturile atacului pe toate fronturile

În opinia lui Gustav Braunsperger, *Blütezeit*-ul renascentist al astrologiei a fost pregătit de o vizită în Italia în 1438 a cărturarului bizantin Georgios Gemistos, cunoscut mai apoi sub numele de Pletho. Deşi conciliul bisericesc convocat pentru a cerceta posibilitatea de a reuni Bisericile Orientală şi Romană a eşuat, el avea să exerciteo influenţă de durată ca mesager al platonismului. Platon fusese cunoscut aproape exclusiv prin intermediul unei traduceri latine a dialogului *Timaios* şi avea să devină o linie de forţă a gândirii europene doar drept consecinţă a traducerii de către Ficino a unor dialoguri greceşti până atunci inaccesibile şi, în orice caz, imposibil de citit până la depăşirea dificultăţilor de ordin lingvistic. Vizita lui Pletho, Bessarion şi a altor bizantini a constituit atât un prilej, cât şi un impuls pentru a studia limba greacă, mai ales din motivul că Pletho răspândea cu căldură o concepţie atractivă despre lume, ce presupunea atribuirea de suflete stelelor şi afirmarea unei armonii universale, în cadrul căreia materia şi spiritul nu erau nicăieri separate riguros. Cosimo de Medici a devenit interesat, şi, prin el, şi protejatul său, Marsilio Ficino, care a abordat cu succes o limbă ce i se refuzase lui Petrarca. După o întârziere provocată de nerăbdarea lui Cosimo de avea o transpunere în latină a recent recuperatului *Corpus Hermeticum* – discutat într-un capitol separat – Ficino şi-a îndreptat întreaga atenţie către Platon şi, prin traducerile latineşti, a inaugurat un nou stadiu al istoriei intelectuale, în care

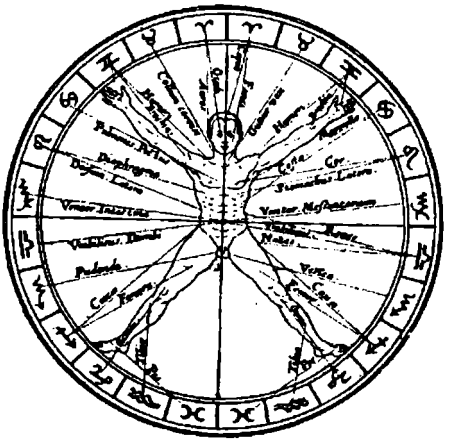


Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronymus Gallerus, 1619), p. 76 (din *Tomus secundus*)

Cele douăsprezece case astrologice. În centru scrie: „Oglindă celestă a vieţii nativului, proiectându-ne călătoriile lui şi lucrurile ce se întâmplă în timpul acestora". Pe scurt, diagrama extinde descrierea obişnuită, printr-un singur cuvânt, a celor doisprezece „case" astrologice. Numărătoarea începe din centru stânga şi continuă în sens invers acelor de ceasornic. I (*Vita*) are de a face cu ceea ce ar trebui să numim caracterul fizic şi psihologic; II (*Lucrum*) cu proprietatea, bogăţiile şi casele; III (*Fratres*) cu fraţii, surorile, prieteniile, credinţa şi religia şi călătoriile; IV (*Genitor*) cu părinţii, moştenirea, casa şi pământul; V (*Nati*) cu fiii, fiicele, moştenirile şi donaţiile; VI (*Valetudo*) cu boala şi cu servitorii de sex feminin sau masculin; VII (*Uxor*) cu căsătoria, soţiile, certurile, războiul şi duşmanii; VIII (*Mors*) cu moartea, munca, tristeţea, bolile moştenite şi anii din urmă; IX (*Pietas*) cu religia, credinţa, înţelepciunea, visele şi călătoriile; X (*Regnum*) cu conducerea, demnităţile şi artele practice; XI (*Benefacta*) cu speranţa, norocul şi sufletul; XII (*Carcer*) cu duşmanii ascunşi, înşelătorii, persoanele geloase, gândurile rele şi animalele mari. Din cauza suprapunerilor şi a altor inconsecvenţe, sistemul este departe de a fi clar; dar el era supus, bineînţeles, anumitor fluctuaţii.

gândirea platoniciană, interpretată pe larg prin mistici mai târzii, ca Plotin, Porfir sau Iamblichus, avea să combată aristotelianismul dominant. Astrologia va juca un rol surprinzător de important în controversele generate astfel.[30] Nu avem de ce ne ocupa aici de gândirea lui Ficino, care este cel mai evident astrologică în *De vita triplici* – de asemenea discutată în altă parte. Dar trebuie să ne oprim totuşi asupra lucrării *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1495) a mai tânărului său prieten Giovanni Pico della Mirandola, deoarece acest document ne oferă cel mai bun cadru de referinţă posibil pentru aproape două secole de dispută cărturărească.

Faptul că Pico a atacat astrologia mai eficient decât orice alt gânditor renascentist reprezintă una dintre ironiile de care istoria e plină, căci în scrierile timpurii el combinase acuitatea logică cu misticismul. Una dintre cele 900 de *Conclusiones* pe care se oferea în tinereţe să le apere împotriva oricărui vizitator la Roma era „Nici o ştiinţă nu ne dă o dovadă mai mare a divinităţii lui Hristos



Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronymus Gallerus, 1619), p. 113.

Diagramă a relaţiilor dintre părţile trupului şi cele douăsprezece semne zodiacale. Ordinea este următoarea: Berbecul – cap, faţă, ochi, urechi; Taur – beregată, voce, gât; Gemeni – umeri, braţe, degete; Rac – sfârcuri, coaste, plămâni, piept; Leu – stomac, părţile laterale, diafragmă, spate; Fecioară – pântece, intestinele medii şi inferioare; Balanţa – rinichi, buric, partea dorsală, coapse; Scorpion – testicule, penis; Săgetător – coapse, partea de sus a picioarelor; Capricorn – genunchii; Vărsător – partea de jos şi labele picioarelor. Peştilor nu li se dă nimic în grijă. Medicina astrologică, ce a continuat să fie practicată mult timp în perioada Renaşterii, ţinea cont de aceste relaţii.

decât magia şi cabala" (*Nulla est scientia, quae nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magia & Cabala*).[31] El a fost unul dintre primii cărturari occidentali care au studiat ebraica, iar *Heptaplus*-ul său reprezintă un monument dedicat unor învăţături rabinice neobişnuite, de cel mai mistic şi naiv fel.

În lucrarea sa *Oratio de hominis dignitate*[32], magia se defineşte ca fiind constituită din două părţi, dintre care a doua, aceea ce nu apelează la ajutorul daemonilor, este „nimic altceva, dacă o cercetăm în adâncime, decât consecinţa absolută a filozofiei naturale". Era fascinat şi de numerologie şi dă în general impresia de a fi lucrat la o *summa* de genul celei realizate cam prin 1531 de cele trei volume de *Occulta philosophia* ale lui Cornelius Aggripa. Faptul că un astfel de om, atât de dăruit, cu o poziţie socială înaltă şi haruri personale extraordinare, s-a îndreptat în final către un raţionalism de tip empiric, este una dintre curiozităţile istoriei intelectuale.

Această *volte-face* ar fi putut fi produsă fie de una, fie de două cauze. Cu aproape două secole mai târziu, Antonio Bonatti declara că motivul convertirii lui Pico a fost prezicerea morţii sale timpurii de către Luca Bellanti din Siena: „Înfuriindu-se, a vărsat multe argumente pline de veninul patimii, ca şi cum mintea lui şi-ar fi pierdut dintr-o dată controlul".[33] O poveste asemănătoare, dar mai lungă, este relatată cu câtva timp înainte de către Tycho Brahe, conform

căruia nu unul, ci trei astrologi italieni au prezis moartea lui Pico la vârsta de treizeci şi trei de ani, prezicerea adeverindu-se, în ciuda faptului că, pe măsură ce timpul se apropia, Picos-a închis în odaia lui.[34] (De fapt, a murit la treizeci şi unu de ani). O altă posibilitate, mai probabilă, este ca schimbarea de atitudine să fi fost provocată de admiraţia lui Pico pentru Savonarola, care, ca şi Luther şi Calvin, dar spre deosebire de Melanchton, privea astrologia ca pe o superstiţie nedemnă de creştini. În orice caz, a avut loc o redirecţionare a interesului, căreia îi datorăm un lung tratat în douăsprezece cărţi, ce rămâne nu doar unul dintre cele mai complete atacuri la adresa astrologiei, dar şi unul dintre cele mai bine informate.

Cum aveau să procedeze şi alţii după el, Pico şi-a început *Præmium*-ul prin a diferenţia astrologia de ceea ce azi am numi astronomie:

> Când spun astrologie nu mă refer la măsurarea matematică a mărimilor (*moles*) şi mişcărilor stelelor, care este o artă exactă şi nobilă ... ci la citirea din stele a evenimentelor viitoare, care este o înşelătorie a unor mincinoşi venali, interzisă şi de biserică şi de lege, menţinută de curiozitatea omenească, batjocorită de filozofi, cultivată de vânzătorii ambulanţi şi suspectă pentru bărbaţii cei mai buni şi mai prudenţi; ai cărei practicieni erau numiţi „caldeeni" după naţie (*genticilio vocabulo*), sau „zodieri" după meseria lor.[35]

Această astrologie este

> cea mai infecţioasă dintre toate fraudele, căci, aşa cum vom arăta, corupe toată filozofia, falsifică medicina, slăbeşte religia, naştere sau întăreşte superstiţia, încurajează idolatria, distruge prudenţa, murdăreşte morala, defăimează raiul şi îi face pe oameni nefericiţi, necăjiţi şi neliniştiţi; în loc de liberi, servili şi lipsiţi de succes în aproape tot ceea ce întreprind.[36]

În cele douăsprezece cărţi care urmează, aceste acuzaţii sunt sprijinite cu pasiune şi pătrundere. Nu era uşor, deşi unii au făcut-o totuşi câteodată, să îl învinuieşti pe Pico, cum s-a întâmplat atât de des cu adversarii de mai târziu ai doctrinei, că nu îşi cunoştea subiectul.

Cum unei opere atât de dense şi de extinse nu se i poate face dreptate decât într-un volum separat, nu putem lua în considerare aici decât unele dintre argumente. Într-o epocă în care citarea autorităţii cântărea mult în orice demonstraţie, era normal ca prima carte să aibă drept scop dovedirea faptului că Pico nu era primul sceptic. Împăraţii Romei (care se temeau mai ales de prevestirile propriilor morţi) au dat legi împotriva astrologiei; profeţii Scripturii au condamnat-o, papii au interzis-o, cei mai pioşi oameni şi-au ridicat vocile împotriva

ei, filozofii şi matematicienii i s-au împotrivit.[37] Printre filozofii care nu credeau în ea se numărau Pitagora, Favorinus, Panaetius, Seneca, Cicero, Carneades, Bion, Epicur, Platon şi Aristotel – care nu au pomenit-o niciodată – Ocellus, Plotin, Origines Adamantius, Eudoxus, Averroës şi Avicenna. Cei mai mulţi filozofi „au disprețuit-o, mai degrabă decât s-o combată".[38] Mai apoi, „Merită observat că astronomii înşişi au respins-o".[39] Dar, *Veniamus ad neotericos*, „Să ajungem la moderni". Urmează o altă listă, mai scurtă, cuprinzându-l chiar şi pe Ficino, care, sfătuindu-i pe oameni despre sănătate (în *De vita triplici*), mai degrabă spera decât era convins de sosirea iminentă a că ajutorului celest: „Pot depune chiar eu mărturie adevărată despre starea lui de spirit.".[40] Imperativul renascentist de a nega originalitatea era acum la fel de puternic ca şi dorinţa ca aceasta să fie recunoscută. După ce demonstrase că pe drept nu putea fi bănuit de inovaţie, Pico era gata să continue cu argumente mai substanţiale.

În primul capitol al Cărţii a doua, el îşi propune să arate că atât respectiva artă, cât şi bazele sale sunt nesigure. Ptolemeu însuşi recunoştea că „slăbiciunea noastră este prea mare ca să ne putem ridica la înălţimea unei opere atât de măreţe".[41] Filozofii arabi şi evrei ştiau că s-ar puteau ca prezicerile să nu se adeverească, fie pentru că respectiva chestiune nu era potrivită pentru a recepta influenţa, fie pentru că liberul arbitru putea inteveni, ori planul divin ar putea „orândui lucrurile altfel decât le-ar îndeplini revoluţia de zi cu zi a cerurilor".[42] În orice caz, prevestirile cunoscute sub numele de alegeri sunt inutile. Un astrolog ne spune când să ne continuăm planurile şi când să ne oprim, declară el în capitolul următor. Dar a fi norocos constă exact din a fi influenţat de către ceruri pentru a face lucrurile la momentul potrivit, cum era de acord Aristotel, spunând că un om norocos nu are nevoie de sfaturi. Cel mult, o astfel de persoană ar putea fi convinsă să renunţe la ceea ce ar fi urmat să întreprindă spre folosul său.[43] Sunt mult mai norocoşi aceia care, „respingând aceste superstiţii, folosesc ca ghizi doar capacitatea de a alege şi prudenţa", aşa cum a făcut Francesco Sforza.[44] Dacă astrologia (continuă el) te sfătuieşte să faci un lucru recomandat şi pe alte temeiuri, unde este câştigul? Dacă îţi spune să faci un lucru ce pare nesăbuit, în ce să ai încredere, în stele, sau în propriile simţuri şi raţiune?[45]

Astrologia nu este folositoare nici religiei, deşi Roger Bacon şi Pierre d'Ailly susţineau că prin ea se poate confirma cronologia biblică şi se poate arăta că evenimentele prevestite de profeţi au coincis cu fenomene astrologice importante. Totuşi, amândoi s-au făcut vinovaţi de greşeli flagrante în calcule, iar apostolul Paul ne învaţă că profeţiile lui David au beneficiat de inspiraţie divină.[46] De fapt,

nu există un duşman mai mare al religiei decât astrologia, care duce la lipsa pietăţii, erori ale credinţei (*malam religionem*), erezii, superstiţii, moravuri disperate şi rău ireparabil.[47] Miracolele divine sunt puse pe seama stelelor;[48] „Într-adevăr, nu am citit nici un astrolog dintre cei de seamă –care să nu subordoneze constelaţiilor religia, toate legile şi alte treburi omeneşti"[49], ca atunci când Bacon a declara că şi creştinii ar trebui să se oprească din lucru în ziua lui Saturn, precum evreii, deoarece este de rău augur.[50] Dar aceasta înseamnă a-l coborî pe Moise la rangul de astrolog.[51]

Urmează şi alte argumente. Părerile astrologilor diferă mult.[52] Ptolemeu i-a atacat pe egipteni; iar indienii, caldeenii, egiptenii şi perşii se contrazic flagrant.[53] Chiar şi printre greci, Dorotheus acceptă ceea ce respinge Ptolemeu: *alii alii sentiunt et opinatur*, dar toţi invocă sprijinul experienţei.[54] Astrologii moderni suferă de o ignoranţă înspăimântătoare.[55] Dacă nu ar fi intenţionat să dezmintă întreaga artă, Pico ar putea să arate şase sute de erori de care se făceau vinovaţi practicienii din timpurile recente.[56] Modernii sunt de asemenea leneşi şi, deoarece se mulţumesc să lucreze cu un almnah sau o efemeridă, cred că o planetă se află într-un punct cardinal atunci când ea este altundeva şi iau în considerare doar ascendentul, fără a remarca diferenţele determinate de descendent, care sunt adesea suficiente pentru a modifica horoscopul într-o măsură semnificativă.[57] În orice caz, prezicerile se adevereau rar – nici măcar în legătură cu vremea, Pico descoperind că acestea sunt corecte pentru nu mai multe decât 6 sau 7 din cele 130 de zile comparate de el.[58] Pino Ordelafii, prinţ de Forlì şi cumnatul lui Pico, a murit în acelaşi an în care i se prezisese o viaţă sigură şi lungă.[59] Dacă se pot uneori invoca oarecare succese, explicaţia este, în parte, că nici o artă divinatorie nu greşeşte întotdeauna, în parte că „nu există nici un horoscop în care să nu apară o dispoziţie complexă a stelelor (*multiplex constellatio*), care are semnificaţii atât benefice, cât şi adverse", în parte că multe dintre lucrurile prezise nu pot fi împiedicate să se întâmple şi în parte că prevestirile sunt ambigue.[60]

Deşi am rezumat atât de mult pentru a sugera energia şi întinderea actului combativ iniţiat de Pico, trebuie să ne îndreptăm acum atenţia către detalii. Ca primul dintre mai multe pasaje ilustrative, să aruncăm o privire asupra comentariilor sale despre casele astrologice, acele *loci* sau *domus*.

Problema este abordată prin observaţia că „Evenimentele din viitorul îndepărtat nu pot fi cauzate de o configuraţie prezentă".[61] Astrologii prezic influenţa asupra primei părţi a vieţii a unei planete aflate în est şi a unei planete din vest asupra anilor din urmă; şi aşa mai departe, trecându-se prin multe rafinări.

Aceasta, totuşi, înseamnă a spune că o forţă cerească este mai puternică atunci când nu există decât atunci când există. Forţele care trebuie să producă un lucru în viitor îl produc cu atât mai puternic în prezent. Cu siguranţă, un sugar nu poate deveni imediat rege sau filozof, dar astrologii declară că influenţa începează în timpul unui număr de ani egal cu numărul de părţi ale semnelor prin care planeta este separată de ascendent.[62] Iar Pico găseşte această teorie inacceptabilă.

Se revine la acest subiect în Cartea a X-a, de această dată anume în privinţa caselor. Pico nu va admite nici o semnificaţie a spaţiului ca atare, dincolo de aceea a determinării unghiului în care ne ating razele. Zonele goale ale cerului nu posedă nici o „virtute" inerentă.[63] Aceasta le este impusă, totuşi, de către doctrina caselor, pe care el începe să o critice în detaliu. Dintre cele cinci tipuri de argumente ajutătoare pe care intenţionează să le respingă, vom lua în considerare doar două.

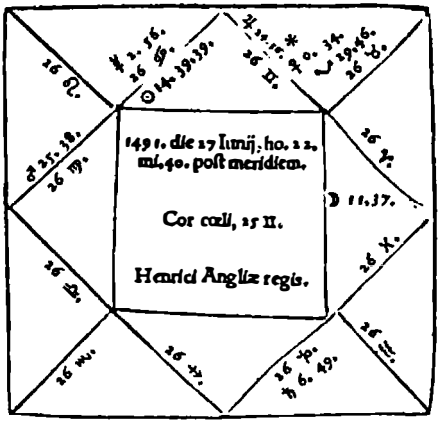
Primul defineşte casele *ab ordine numerorum*, conform principiului că într-o succesiune diferite de numere, primul număr dintr-o serie îi corespunde primului din alta şi aşa mai departe până la sfârşit. Astfel, există douăsprezece semne şi douăsprezece case; de vreme ce Gemenii reprezintă al treilea semn, cea de a treia casă trebuie să aibă de a face cu fraţii, iar deoarece Jupiter este a doua planetă, după Saturn, şi este legat de bogăţii, a doua casă este locul averii (*divitias* în loc de mai comunul *lucrum*.) Acest principiu duce la absurdităţi: de exemplu, Saturn este prima dintre planete, iar focul primul dintre elemente, dar Saturn este rece. Iar cu cât sunt căutate mai multe echivalenţe, cu atât sunt descoperite mai multe contradicţii.[64]

A doua justificare se bazează pe *parabolica similitudo*, sau analogia figurativă; iar discutând-o Pico ajunge aproape de a înţelege că orice analiză analogică, de care era pătrunsă gândirea renascentistă, este periculoasă. „Tatăl îşi iubeşte fiii, iar casa a cincea este legată de ascendent print-un unghi trigonal, deci benefic; prin urmare, casa a cincea înseamnă fii."[65] Prima casă este aceea a nativităţii, deoarece *de tenebris prodit in lucem*, din întuneric iese la lumină; şi deoarece parcurge o distanţă scurtă pentru a face acest lucru, aceeaşi casă este legată de călătoriile scurte, ca dintr-o parte a oraşului într-alta. În mod similar, casa a doua are de a face cu bogăţiile „deoarece, se spune, nimic nu este mai apropiat de un om decât bogăţiile sale", iar a doua casă se află chiar lângă prima. De fapt, multe lucruri sunt mai apropiate: darurile minţii şi ale sufletului, înţelepciunea şi sănătatea (deşi acestea sunt atribuite caselor a noua şi a şasea), părinţii, soţia, prietenii şi gloria. Casa a treia este atribuită fraţilor, deoarece aspectul

sextil este de asemenea benefic, dar mai puţin decât cel trigonal; ne iubim fiii mai mult decât fraţii. Dintr-un motiv asemănător, casa a unsprezecea, aflată de asemenea în sextil, este atribuită prietenilor; dar cea de a noua, care este în trigon cu prima, nu le este dată fiilor, deoarece se află în cădere. Casa a patra, aflat în cvadratură, aspect malefic, faţă de prima, este a părinţilor; de ce, dacă relaţia dintre nativ şi fiii *lui* este de prietenie? Nu vom urmări expunerea până la sfârşit, ci vom trece imediat la concluzie: „În acest fel orice poate fi foarte uşor dovedit, de vreme ce nu există nimic despre care să nu se poată crede, printr-un astfel de argument, că este cumva similar sau nesimilar cu altceva". A pune accentul pe astfel de asemănări aduce cu a pretinde apa este ca focul deoarece este la fel de rece cât este focul de cald.[66]

Aceeaşi atitudine practică în ceea ce priveşte imprudenţa analogiei apare şi în alte părţi. Despre corespondenţa clară sugerată de Ptolemeu între cele patru anotimpuri şi fazele lunii, Pico remarcă: „Aceasta este mai degrabă foarte frumoasă, decât naturală şi adevărată".[67] Uneori, după părerea lui, corespondenţele sunt absurde prin chiar termenii lor, el arătând, de pildă, că sângele, cea mai rapidă dintre cele patru umori corporale, îi este atribuit lui Jupiter, aproape cea mai lentă planetă, iar bila galbenă îi este asociată lui Marte, care are un ciclu relativ scurt, deşi ea este mai înceată decât bila neagră, atribuită lui Saturn.[68] Bineînţeles, metodele de raţionalizare nu sunt întotdeauna moderne. Pico accepta credinţa tradiţională conform căreia cercul este figura perfectă[69] – o idee care, până în epoca lui Kepler, va împiedica descoperirea faptului că planetele au orbite eliptice; nega ideea că luna cauzează mareele;[70] şi credea că soarele are o putere mai mare în regiunile estice ale lumii, deoarece pietrele preţioase, parfumurile, leii, tigrii şi elefanţii, care erau stimulaţi de căldură, se găseau în Orient.[71] Totuşi, el a înaintat surprinzător de departe pe calea ce avea să ducă de la modelele de gândire mitologice la cele ştiinţifice, aşa cum se poate vedea din modul pozitiv de gândire în ceea ce priveşte cerul şi încă şi mai mult din lucrările sale anterioare, *Conclusiones* şi *Heptaplus*.

Principiul aflat la baza celor mai multe dintre argumentele sale este că planetele şi stelele acţionează asupra fiinţelor umane doar prin intermediul luminii şi al mişcării şi nu au nici un fel de alte influenţe secrete (*occultiores afflatus*). Trăsăturile speciale nu au origine astrologică, ci îşi au sursa în „natura particulară a lucrurilor însele şi în cauzele apropiate şi înrudite".[72] Mai mult, lumina, împreună cu căldura pe care o conţine şi împreună cu mişcările astrelor, cărora el le atribuie, în altă parte, efectele explicate astăzi prin gravitate, acţionează universal şi nu



Hieronymus Cardanus, *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, (Nuremburg: apud Iohan. Petrium, 1547), sig. 148r.

Horoscopul regelui Henry al VIII-lea al Angliei. Cele douăsprezece case (*locii*) trebuie numărate de la triunghiul din centru-dreapta într-o direcţie contrară acelor de ceasornic, astfel încât cea de a douăsprezecea să aibă o limită comună cu prima, „horoscopul" propriu-zis. Momentul naşterii lui Henric al VIII-lea este dat ca 22:40 p.m., în 27 iunie, 1491 – deci 10:40 a.m., 28 iunie, ziua reală a naşterii. „Ziua" astrologului începea la amiază. Partea de interpretare dată aici se poate fi tradusă după cum urmează: „Acest horoscop, în care nu poate fi vreun bine sau nici un rău mai mare – căci Venus se află în casa a noua cu Aldebaran şi Coada şi în sextil cu Mercur – arată o schimbare a legilor, care nu se va revoca, ci va rămâne stabilită. De asemenea, Luna, în casa a şaptea şi în cvadrant cu Soarele, în timp ce Saturn este în aspectul trigonal prevesteşte divorţ şi mult necaz cu soţiile, până în punctul în care una va primi pedeapsa capitală. Saturn se află în opoziţie cu Mercur, de vreme ce Mercur..."

pot fi făcută răspunzătoare pentru diferenţele individuale dintre fiinţele umane.[73] Leii, spune el cu bun simţ, se nasc din lei sub orice semn zodiacal, iar oriunde se nasc copii ei sunt fiii şi fiicele părinţilor lor.[74] În sfârşit, „în afară de soare şi de lună, celelalte corpuri cereşti nu acţionează deloc asupra noastră, sau, cel mult, foarte puţin."[75] Pentru epoca lui, aceste idei erau excepţionale.

Deoarece instaurarea acestei viziuni pozitiviste necesita negarea unor credinţe populare, cea mai mare parte a lucrării lui Pico este dedicată oferirii de argumente contrarii. De exemplu, razele sunt cele mai puternice atunci când vin chiar de deasupra capului, cele mai slabe de la orizont şi non-existente atunci când sursa se află în afara liniei vederii. Chiar şi astrologii admit influenţa slabă a corpurilor din casa a douăsprezecea (situată cu puţin deasupra orizontului estic), numindu-le *torpides et cessatrices et imbecillas*; dar afirmă, incoerent, că stelele (un termen care, trebuie amintit, include adesea planetele, participiul ce le caracterizează, *errantes*, fiind eliminat) aflate chiar dedesubtul Pământului „au multă putere şi eficacitate".[76] Se spune că o stea are o influenţă mai mare atunci

Gio[vanni] Battista Dalla [*sic.*] , *La Fisonomia dell'huomo, et la celeste*, (In Venetia: Sebastian Combi, & Gio. La Noù, 1652), p. 114.

O descriere a semnului zodiacal al Racului şi a efectelor acestuia. „Ali spune că nativul în Rac este întristat şi umil, are mădulare groase, partea de sus a corpului mai grea decât a doua, are dinţi scurţi şi neregulaţi, păr cârlionţat, ochi mici şi umeri largi, este afabil şi cultivat, este bun la treburile obşteşti şi se va implica în activităţile publice. Dar Bonatus spune că Racul face ca trupul omenesc să fie disproporţionat, pielea să fie groasă, îl face să fie delicat în părţile de sus şi greu în cele de jos şi să aibă dinţi strâmbi şi ochi mici. Leopoldo spune că nativul în Rac, din pricina abundenţei umorilor, are beregata împiedicată. Maternus spune că Racul în horoscop îl face pe nativ să aibă o inteligenţă ascuţită, dar să acţioneze prudent..." Ali (Hali) este probabil Ali-Ibn-Younis, un faimos astronom arab care a murit în 1008; dar nu la-m putut identifica pe Leopoldo. Maternus (Materno) este Maternus Julius Firmicus, care a trăit în secolul al patrulea.

când se găseşte în conjuncţie cu Luna; dar de fapt are mai puţină, aşa cum ne arată faptul că lumina soarelui păleşte atunci când luna ajunge între acesta şi pământ.[77] În ceea ce priveşte „amestecul" razelor, *illud asseveramus: radios omnes miscere semper*, toate razele sunt amestecate mereu, dar aşa nu, cum se pretinde, în funcţie de aspecte.[78] Dincolo de astfel de radiaţii, ce provin întotdeauna de la cerul vizibil şi variază doar prin unghiul din care ajung, doctrina astrologică este *vana prorsus et irrationabilis*: casele, aspectele, semnele zodiacale şi tot restul.[79]

E limpede în ce direcţie se îndreaptă aceste idei. Unui univers ordonat, conceput la modul animist, în care planetele „se bucurau" şi „se întristau", „se uitau" una la alta cu sentimente prieteneşti sau neprieteneşti şi treceau în atitudinile faţă de oameni de la „bunăvoinţă" la „rea-voinţă", Pico voia să îi substituie unul în care corpurile cereşti îşi îndeplineau impasibile şi lipsite de conştiinţă rolurile, atribuite lor la începuturi, de către un Dumnezeu-Creator, care a permis răului provocat de oameni să producă suferinţă, dar nu a aşezat în cer forţe ce i-ar determina să acţioneze în bine sau în rău. *Si sua cuique sideri et propria vis concedatur, esse tamen illam universalem*: dacă oricare stea are propria sa forţă, influenţa ei acţionează universal, nu selectiv.[80] Ca exemplu, să ne gândim la Aristotel. Sufletul lui nu venea de la stele, deoarece, aşa cum a dovedit el însuşi, acesta era nemuritor şi imaterial. Corpul lui, adecvat pentru a

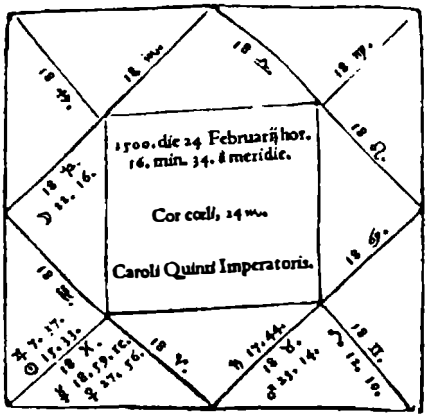
sluji sufletul, nu venea din cer, *nisi tanquam a communi causa*, ci de la părinții săi. Ca urmare a puterii de a opta inerente minții și corpului lui, a ales să facă filozofie. Progresul realizat de el se datorează planurilor și hărniciei sale, iar faptul că acesta a fost unul remarcabil reprezintă urmarea doctrinei maestrului său și a norocului de a se fi născut într-o epocă în care începuturile fuseseră bune, iar materialul necesar pentru a aduce filozofia la perfecțiune era la îndemână. El le era superior discipolilor și contemporanilor pentru că avea nu o stea mai bună, ci un geniu mai mare, ce venea de la Dumnezeu. La fel, cel mai mare dintre toți filozofii, Socrate, își explica înțelepciunea nu prin ajutorul vreunui astru, ci al unui zeu sau daemon care îl însoțea (*assistenti numini*).[81]

Aceasta esența întregului tratat. Sunt adăugate și alte argumente grăitoare. Astrologii consideră adesea drept cauză ceea ce este posterior efectului, ca atunci cînd atribuie sexul, care a fost determinat cu mult înainte, momentului nașterii.[82] Se ridiculizează alegerile. Cum ar putea o oră norocoasă pentru a începe o călătorie să facă drumul moale pentru picioare, să alunge tâlharii, să îndepărteze norii și să însenineze cerul?

Cum poate influența unui moment anumit să rămână activă tot timpul?[83] Ni se spune că un oraș a cărui construcție a fost începută sub razele pline de

Gio[vanni] Battista Dalla [*sic.*] Porta, *La Fisonomia dell 'huomo, et la celeste*, (In Venetia: Sebastian Combi, & Gio. La Noù, 1652), p. 128.

Semnul zodiacal al Vărsătorului și efectele acestuia. „Ali spune că Vărsătorul face un picior mai mare decât celălalt și să fii, cu certitudine, sanguin la trup și înfățișare. Nativul are o părere bună despre sine, are o reputație bună, este generos, cheltuiește mult și își împrăștie patrimoniul. Bonato spune că Vărsătorul îl face pe om alb, cu o față chipeșă, bine colorată și să aibă un picior mai mare decât celălalt. Leopoldo spune că în mijloc[ul primei case] Vărsătorul e bun ; la capăt el îl face pe om josnic iar pe femeie prostituată. Maternus spune că o persoană care îl are pe Vărsător în horoscop va prăpădi în cele din urmă tot ce a câștigat în vreun fel și va pierde din nou ceea ce are sau a dobândit, dar, pierzând, va câștiga mai multe; că le va acorda favoruri multora ..." (Numele proprii au fost identificate în nota atașată figurii precedente.)



Hieronymus Cardanus, *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, (Nuremburg: apud Iohan. Petrium, 1547), sig. 109*v*.

Horoscopul împăratului Carol al V-lea, despre care se credea că s-a născut la 25 februarie(cum am spune noi), la 4:34 a. m . (*ţ* fiind echivalent cu *post*). Neobişnuită este notarca magnitudinilor stelare în interiorul constelaţiilor numite. În Cartea I, *Supplemenum almanach*, Cardan discutase numele şi puterile a patruzeci şi şase de stele. Aici el pare să găsească o semnificaţie în magnitudinile şi „naturile" lor, descrise în termenii naturilor cunoscute ale planetelor. Atât cât se poate spune la această distanţă în timp, astfel de date, menite probabil să „corecteze" teoria astrologică aducând-o la curent cu astronomia vremii, erau inovatoare. În traducerea ce urmează am adăugat termenul „stea" acolo unde părea necesar.

„Jupiter este cu cea de a treia stea din apa Vărsătorului, o stea având magnitudinea a patra şi natura lui Saturn, cu foarte puţin din natura lui Jupiter.

Marte este cu o stea de pe partea dreaptă a lui Perseu, având magnitudinea a doua şi natura lui Saturn şi a lui Jupiter, la începutul Căii Laptelui.

Soarele este cu o stea din spatele lui Pegas, având magnitudinea a doua şi natura lui Marte şi a lui Mercur; şi cu o stea din pântecele Peştilor, având natura lui Jupiter şi Mercur şi magnitudinea a patra.

Mercur este cu o altă stea din pântecele Peştilor, având aceeaşi magnitudine şi natură."

Trebuie remarcat că nu toate stelele se găsesc în semnele zodiacale. Se pare că autorul încerca să răspundă criticilor ce pretindeau că stelele care nu erau cuprinse în semne, deşi ignorate de horoscoapele tradiţionale, emiteau şi ele o forţă variind în funcţie de magnitudini.

cruzime ale lui Marte îşi va pierde mulţi regi prin tăişul sabiei: în ce fel îşi păstrează pietrele fundaţiei influenţa malefică şi o proiectează asupra următorilor conducători?[84] Din când în când Pico acordă credit punctelor de plecare ale astrologilor şi continuă prin a cerceta legitimitatea inferenţelor făcute de ei.[85] Din nou, el critică sistemul din exterior, ca în câteva dintre fragmentele de mai sus, sau ca atunci când neagă ideea că miracolele sunt fie cauzate, fie prevestite de către cer şi afirmă că ele sunt pur şi simplu miraculoase, aşa cum evenimentele naturale sunt naturale.[86] Spre final, el revine la o problemă fundamentală. Este respinsă afirmaţia că, oricât de uimitoare ar putea părea, prezicerile se bucură de sprijinul experienţei. Conform astrologilor înşişi, contează numai configuraţia

totală, iar aceasta nu se repetă niciodată, sau se repetă doar *post multa milia saeculorum*, iar astfel verificarea empirică devine imposibilă.[87] Nu este credibilă nici ideea că astrologia a fost revelată direct. Cui i-a fost acordată revelația – caldeenilor? egiptenilor? evreilor? lui Ptolemeu? arabilor? Dumnezeul creștin nu poate fi sursa, deoarece Scripturile interzic astrologia; dacă e Diavolul, nu avem voie să ne încredem în tatăl minciunilor (*nulla fides daemoni, quaem mendacii patrem Deus appelavit*).[88] Caldeenii și egiptenii, care înaintează cele mai întemeiate pretenții de a fi fost descoperitorii astrologiei, erau superstițioși, se ocupau la fel de mult cu idolatria ca și cu matematica și aveau puține înclinații spre înțelepciune.[89] Adevăratele surse sunt mai degrabă matematica (care era plină de misticism numerologic) și analogiile figurative, pe lângă care nu exista nimic mai iluzoriu.[90]

III. Scrieri pro-astrologice

Prima replică directă a fost dată de același Bellanti despre care se spune că prezisese moartea lui Pico. A sa *Liber de astrologica veritate* (1498, 1502, 1554)[91] începe cu un apologetic *Ad Lectorem* unde, pe lângă faptul că își mărturisește admirația față de talentele adversarului său și că ne dă de înțeles că, dacă ar mai fi trăit, Pico i-ar fi ars cartea, autorul admite defecte în folosirea limbii latine și se scuză pentru a fi trebuit să se grăbească cu tipărirea demonstrației sale. Replica în sine merită atenție pentru maniera directă în care sunt reproduse obiecțiile lui Pico. Prima pagină și jumătate, de exemplu, ar putea fi citată, fără schimbări, în scopul de a pune bazele artei sub semnul întrebării. Trecem de acestea, pentru a ajunge direct la apărare, care se deschide, semnificativ, cu propoziția „Dar mulți oameni înțelepți și mărturia adusă de autoritate și de experiență se pronunță împotrivă."[92] Autoritatea este luată în considerare înaintea experienței, după cum se obișnuia în disputele scolastice, iar prima autoritate citată este Aristotel, fondatorul fizicii vremii.

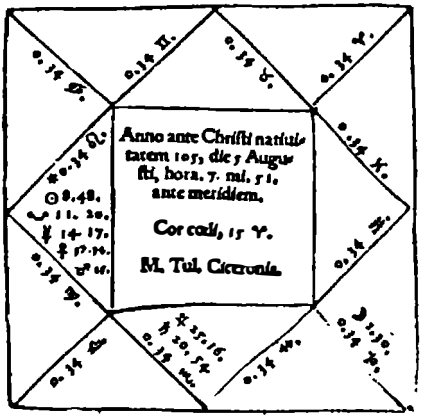
Intelectul, cum spunea Aristotel în *De anima, iii*, nu ar putea înțelege corpul dacă nu s-ar deosebi de acesta, după cum prezența culorii în pupila ochiului stânjenește judecarea culorilor. Doar caracterul său spiritual îi permite minții să transceandă substanța și calitățile corporale destul de mult pentru a le putea înțelege. Prevederea viitorului este divină; prin urmare, intelectul uman cuprinde mai ușor cauzele celeste ale evenimentelor viitoare decât pe cele pământești.[93] Dacă suntem în stare de a afla ceva despre Dumnezeu, care este foarte îndepărtat

de simţurile noastre, înseamnă că putem identifica cel puţin la fel de uşor forţele celeste. Într-adevăr, cum cauzele cereşti sunt mai apropiate de natura minţii decât materia fizică sau chiar decât mişcarea, care presupune deplasarea materiei prin spaţiu, ele sunt mai uşor de cunoscut decât traiectoriile stelelor.[94]

Acest argument este suficient de complex pentru a permite unei scurte treceri în revistă să dea roade. Ca o primă observaţie, subiectul este transportat înapoi în aceeaşi ambianţă intelectuală din care Pico încercase în mod repetat, chiar dacă nu şi consecvent, să îl scoată. Bellani sugerează că, deoarece intelectul se află „mai presus" de materie, el se mişcă, la modul ideal, în regiunea conceptelor pure; astfel, forţele (*vires*) de natură cvasi-mistică constituie un obiect mai potrivit de contemplaţie decât, de exemplu, epiciclurile, iar *qualitates* sunt mai importante decât *substantiae*. Această atitudine provenea din tradiţia unei epoci în care, cu excepţia războiului, vânătorii şi câtorva altor activităţi, mânuirea obiectelor fizice sau orice alt fel de preocupări tehnice faţă de ele era treaba sclavilor, deci „vulgară". Consecinţa era limitarea interesului la abstracţiile înalte, care împiedicau observaţia meticuloasă a detaliilor. Bellanti, ca astrolog, lucra desigur cu fenomene cereşti, fie observându-le direct, fie, mai probabil, calculându-le din tabele sau o efemeridă. Totuşi, în timpul controversei, el socoteşte mai potrivit să situeze discuţia într-un un plan din care contemplarea superioară a unei forţe oarecare să pară mai nobilă decât determinarea mijloacelor fizice prin care acţionează aceasta. Mijloacele ţineau de *inferiora*, puterea însăşi de *superiora*.

Merită atenţie şi o altă trăsătură a fragmentului. Atunci când Pico nu reuşeşte să convingă, motivul este adesea că punctele sale de plecare sunt acum depăşite (orbitele planetare trebuie să fie circulare), sau că baza sa de date empirice era inadecvată. Spre deosebire de el, argumentarea lui Bellanti este atât de autosuficientă, încât consistenţa sa internă trebuie examinată. El începuse prin a spune că intelectul poate înţelege corpul deoarece cele două se deosebesc, aşa cum gândirea se deosebeşte de materie, dar ajunge la concluzia că forţele astrologice sunt înţelese mai uşor decât cauzele fizice pentru motivul că ele seamănă mai mult cu mintea. Ca toţi reprezentanţii scolasticii, îi place să „dovedească" corectitudinea opiniilor sale prin raţionamente atât de conceptuale, încât o idee trebuie evaluată mai degrabă în funcţie de celelalte, decât în funcţie de vreo realitate extraverbală. Se simte atât de puţin în largul său când vine vorba de argumente materiale, încât, chiar dacă vorbeşte despre experienţă, rămâne în continuare mai mult în zona conceptelor.

Hieronymus Cardanus, *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, (Nuremburg: apud Iohan. Petrium, 1547), sig. 113*v*.



Horoscopul lui Cicero, despre a se spune că „toate" autorităţile şi mai ales Plutarh îi stabilesc momentul naşterii la 5 august, 105 î. Hr. Plutarh spune însă de fapt că naşterea a avut loc în ziua „a treia a noilor Calende", sau 3 ianuarie, 107/106 î. Hr. Cardan ştia că momentul nu era „nicidecum sigur" (*certum haud esse potest*); şi admite incertitudinea în special în privinţa poziţiei lunii.

Interpretarea începe astfel: „Podoaba elocvenţei şi a gurii a romanilor are în horoscopul său (adică prima casă) inima Leului, iar împreună cu ea sunt soarele, Coada (nodul descendent al Lunii), Mercur, Venus şi Marte: acestea i-au determinat fluenţa şi marea sa autoritate. Despre Petrarca se povestesc aproape aceleaşi lucruri. Nimic nu îi lipsea şi nimic nu ar mai putea fi adăugat. Coada, împreună cu dominanţa soarelui în horoscop l-a făcut priceput şi îndemânatic, dar decretează întotdeauna un sfârşit violent. Aceste decrete sunt sprijinite de faptul că Saturn şi Jupiter sunt în Scorpion.

Un exemplu ni-l oferă modul de a lua în discuţie încrederea pe care o putem acorda doctrinelor astrologice antice. Nu deţinem, se obiectează, raţionamentul prin care erau demonstrate vechile credinţe. „Cine poate arăta de ce Mercur, aflat în mişcare retrogradă, îi face pe oameni să devină buni muzicieni? Sau de ce Racul este rece, iar Săgetătorul, cald? Sau pentru care motiv casa a opta înseamnă moarte, mai degrabă decât altceva?" O ştiinţă adevărată ar trebui să fie limpede şi generală, în timp ce astrologia este *confusum et indistinctum* şi de asemenea particulară.[95] Ca şi în alte părţi, problema este pusă cinstit, stârnindu-ne interesul faţă răspunsurile ce urmează a fi date unor asemenea întrebări specializate.

Bellanti începe prin tipicul apel la autorii mai vechi: „Dar autoritatea şi experienţa unor oameni desăvârşiţi ne spun contrariul." Primii astrologi şi-au lăsat moştenire în cărţi canoanele şi comentariile, oricare „experimentator" sârguincios putând vedea cu proprii ochi ce îi impresionase. Se pare că experimentatorul poate la fel de bine să citească despre experienţe, sau să le efectueze chiar el. Creştinii zeloşi, continuă Bellanti, sunt derutaţi de vechile greşeli: convingerea că voinţa se supune în întregime divinităţii, sau că lumea

este eternă şi nu a avut o cauză eficientă, sau că nimic nu poate fi creat din nimic, sau că Dumnezeu nu se îngrijeşte de cele lumeşti. Pe de altă parte, adversarul poate înţelege greşit declaraţiile papale. Dacă un papă ne spune că trebuie să ocolim pericolul, trebuie să luăm această afirmaţie în acelaşi mod în care i-am înţelege avertismentul de a nu ne ruga împreună cu o femeie frumoasă, când el nu vrea să spună să nu ne rugăm deloc.[96] Persoanele care aduc asemenea obiecţii vor adeseori să pară învăţate, când sunt de fapt incapabile de a înţelege doctrinele. Voinţa nu poate fi constrânsă, decât *per accidens*, ca urmare a influenţei celeste exercitate asupra unor înclinaţii preexistente.[97] Aici urmează o altă listă de autorităţi: Aquino, Damascenus, Aristotel, Ptolemeu, Duns Scotus şi alţii. De exemplu, Aquino spune că cerul acţionează (*influant*) asupra corpului *per se*, asupra minţii *per accidens*. Cât despre încrederea meritată de doctrinele primite de la înaintaşi, anticii, de îndată ce dobândiseră o înţelegere tulbure a puterii cerului, au început, iubind adevărul, să studieze mişcările astrelor, depunând mari eforturi şi multă sârguinţă, cu mult mai presus decât aceia ce studiau însuşirile albinelor sau ale altor animale şi, având succese peste aşteptări, au descoperit puteri tot mai numeroase, mai mari şi mai uimitoare, până când şi-au dat în sfârşit seama că lumea de jos este guvernată de lumea de sus. Astfel, Albumasar, (secolul al nouălea) a înţeles că Luna controlează mareele. Chiar dacă ei au ajuns la unele concluzii greşite, trebuie să ne amintim de avertismentul dat de Aristotel în *Metafizica*, că le datorăm recunoştinţă nu doar celor care descoperă adevărurile, ci şi celor ce nasc îndoieli. Ceea ce echivalează cu o profesiune generală de credinţă, temperată de admiterea posibilităţii de a exista câteva erori ocazionale. *Est igitur dicendum: astrologiam esse scientiam cunctas habens conditiones ad scientiam requisitas.*[98] Ne putem lăsa deoparte îndoielile, acceptând ideea că astrologia întruneşte toate condiţiile unei ştiinţe adevărate.

Dependenţa de modelele de gândire scolastice este caracteristică întregului tratat, dar se vede mai clar în anumite puncte, ca, de pildă, testarea silogistică a teoriei conform căreia Socrate avea darul vorbirii datorită faptului că, la naştere, Mercur se găsea în casa lui Marte. O persoană la naşterea căreia Mercur se afla în această poziţie va avea calităţile cutare şi cutare; Socrate s-a născut când Mercur era în acea poziţie; prin urmare Socrate avea acele calităţi.[99] Dându-şi poate seama că argumentul nu este chiar decisiv, Bellanti arată că astrologia face parte dintre acele ramuri ale cunoaşterii ce nu stau la îndemâna tuturor, ci doar a unor *sapientibus*, pe opiniile cărora, ne dă el de înţeles, ne putem baza. Concluzia sa nu se ocupă de probleme specifice privindu-i pe Mercur, Racul şi Săgetătorul,

ci de acuzaţiile potrivit cărora astrologia nu este o adevărată ştiinţă: „În chestiuni particulare, abstracţia nu este necesară, deşi rămâne posibilă; iar elementele particulare nesupuse schimbării pot fi cunoscute."[100] Ultimul stadiu în pregătirea acestui principiu a fost acela de a afirma că nu trebuie să contestăm efectele forţelor astrologice doar pentru că noi nu ştim cum acţionează ele.[101] O ştiinţă (*scientia*, mai bine spus „ramură a cunoaşterii") se poate ocupa de *ce*, fără a-i păsa prea mult de *cum*, iar *ce*-ul însuşi nu are nevoie de verificări ca atare, ci este de obicei acceptat pe baza autorităţilor. Când Bellanti emite familiara declaraţie că „Nimeni nu poate nega că (Luna) intensifică umezeala în toate corpurile atunci când se află în creştere şi o micşorează când descreşte",[102] nu este probabil ca vreun cititor să şi-l imagineze feliind tulpini, în toate stadiile Lunii, în scopul de a verifica tradiţia. Pentru Bellanti, ca şi pentru cei mai mulţi cărturai ai epocii, „experienţă" însemna adesea „relatare transmisă", aşa cum încă mai înseamnă pentru marele public. Această atitudine era atât de adânc înrădăcinată, încât atunci când Paracelsus pornea de la ideea că experienţa era mai demnă de crezare decât doctrina tradiţională, pentru a aduce inovaţii radicale în medicină, el înlocuia de fapt remediile populare şi poveştile băbeşti cu farmacopeea şi fiziologia împrumutate de la autorităţi. Inducţia nu a fost o disciplină uşor de inventat.

În 1512 a apărut o altă reacţie timpurie la Pico, în Cartea a XII-a a volumului *De rebus coelestibus libri XIIIII*, o lucrare postumă a lui Giovanni Pontano (?1422-1503), unul dintre cei mai prolifici scriitori ai secolului al cincisprezecelea şi poate cel mai elegant stilist al acestuia.[103] Pontano începe prin a-şi exprima stima pentru Pico, deplângând apoi cruzimea atacului celui din urmă. Şi alţii, în Antichitate şi în timpurile moderne, au mai încercat să răstoarne opinii pe care le credeau greşite, fără a dori să distrugă întreaga disciplină. Ce e de mirare în existenţa unor păreri diferite, când natura însăşi este atât de variată? Există dispute în legătură cu filozofia, ştiinţele naturii, medicină, guvernare, chiar şi navigaţie şi război; este oare uimitor că astrologii gândesc în diverse moduri? Printre cei ce au avut dispute pe tema fizicii se numără Democrit, Empedocle, Aristotel şi Platon; printre cei ce se deosebeau în ceea ce priveşte vindecarea bolilor, Herisistratus, Hipocrate, Asclepiades, Galen şi Avicenna. Totuşi în ambele domenii există principii general acceptate şi ambele se bazează pe măiestrie şi disciplină. Pontano îşi interzice să pomenească şi dezacordurile teologice.[104] În fiecare dintre aceste discipline, erorile pot fi puse pe seama complexităţii obiectului de studiu. Cine poate cunoşte mersul specific al stelelor, când chiar şi cele pământeşti ne pun în încurcătură? „Amestecurile de cauze şi lucruri sunt infinite

şi la fel sunt şi puterile şi efectele stelelor."[105] Până aici, e greu de adus obiecţii; s-ar părea însă că se merge prea departe cu concesiile. Dacă nu se poate şti ce *efffectiones* au stelele, ştiinţa astrologică devine imposibilă.

În cele ce urmează, se ajunge treptat, acceptându-se din ce în ce mai multe lucruri, la afirmaţii pozitive. Desigur, stelele nu construiesc nave, nu aduc securile cu care se pedepsesc criminalii, nu întemeiază regate ori autorităţi, toate aceste activităţi fiind apanajul oamenilor.[106] Mişcările cerului fermentează însă excreţiile necesare zămislirii. Ele acţionează astfel asupra amestecului de umori şi prin aceasta asupra reacţiilor faţă de senzaţii, astfel încât exercită o anumită presiune asupra întregului caracter şi asupra uzului facultăţilor mentale. Aceasta are loc, cu cea mai mare siguranţă, în cazul în care circumstanţele exterioare sunt favorabile – regiunea, legile, instituţiile, resursele părinţilor şi altele asemenea. Dacă mediul este foarte nefavorabil, predispoziţiile înnăscute vor dispărea, ca şi îndemânarea unui sculptor căruia îi lipsesc materialele pe care să lucreze. Dacă se naşte într-un ţinut lipsit de rafinament, un om cu înclinaţii literare se îndreaptă către păşunat sau agricultură; dacă se naşte cu rang înalt, el poate deveni magistrat. Dependenţa de circumstanţe apare cu claritate în formele variate îmbrăcate de o prevestire astrologică. Prevestirea unei morţi violente se poate descrie ca pedeapsă prin decapitare într-o anumită ţară, ori ca pedeapsă prin crucificare sau aruncare cu pietre în altele. La fel, prezicerea morţii prin naufragiu sau sufocare pentru locuitorul al unui ţinut arid, poate indica zăpada, grindina, ploaia, sau chiar excesul de băutură ori o inundaţie a creierului (*cerebri exundatione*) drept cauze ale sufocării. În zilele noastre, sultanul le interzice sirienilor şi asirenilor să devină soldaţi; dacă stele anunţă o carieră militară pentru un locuitor al Alexandriei, vom spune că acestea mint? Poate un om dintr-o ţară unde nu există nici lână, nici in, să devină ţesător, sau poate un egiptean, care, ca mahomedan, trebuie să dispreţuiască studiul sau literatura, să devină cărturar?[107] Se dă de înţeles astfel că erorile puse pe seama teoriei astrologice au de multe ori altă sursă.[108] În doctrinele fundamentale putem avea încredere.

Acesta este esenţialul argumentării lui Pontano, plauzibilă şi chiar elegantă în sine, dar neglijând sarcina de a face plauzibile şi presupunerile astrologiei. Restul acestui lung tratat, explicativ, nu apologetic, scoate în evidenţă cu o deosebită limpezime judecata analogică împotriva căreia protestase Pico: un gen de gândire ce, înainte de naşterea metodelor moderne de cercetare, proiecta asupra naturii, aproape cu necesitate, structuri şi procese umane, cunoscute oamenilor prin intermediul experienţelor psihice.

Un bun exemplu apare în primele pagini. Aristotel, cel mai priceput cercetător al naturii, ne-a învăţat că începuturile noastre decurg de la ceruri, care, spre deosebire de lucrurile de jos, sunt *sempiterna*. *Superiora* acţionează, *inferiora* suportă acţiunea, ca şi cum rolurile celor două ordine ar fi masculin şi feminin. Paralela este dezvoltată destul de amănunţit. Mişcarea îşi este propria sursă, deci, ca orice progenitor, este masculină.[109] Relaţia sa cu cele pământeşti seamănă cu cea dintre constructor şi navă.[110] Astfel, cerurile procreează şi revarsă căldura, ce face posibilă creaţia şi, în acelaşi timp, prin intermediul digestiei, transformă hrana în sânge, de la care oamenii îşi trag înclinaţiile, interesele (*studia*) şi obiceiurile. Aşa cum un metal brut este prelucrat şi format prin ciocăniturile fierarului, în procesul de procreare mişcarea cerurilor joacă rolul principal, iar lucrurile pământeşti joacă rolul feminin; ori, alt exemplu, după cum sămânţa masculină pătrunde în sângele menstrual al femeii, influenţându-l şi plămădindu-l treptat, soarele se strecoară în interiorul corpului uman prin mijlocirea razelor, mişcărilor şi căldurii sale, formează corpul, îl încălzeşte şi îi oferă un suflet. Într-adevăr, se poate spune că pământul, acoperit fiind de ape, reprezintă pântecul lumii, în interiorul căruia sunt trezite şi produse, prin căldura solară, secreţiile necesare creaţiei. Împreună cu luna, care furnizează materia pentru concepere şi, prin umezire, o pregăteşte, soarele se asemeană cu unul dintre cele două vase de sânge principale din care izvorăsc cele mai mici, ce duc la uter.[111]

După argument, aşteptăm autoritatea. Este citat de două ori Virgiliu,[112] dar Ponatonă se află acum în culmea carierei şi nu se poate opri prea mult pentru citate coroboratorii. Dacă pământul este Părinte şi Dătător de Hrană, marea are funcţia de a pătrunde fătul de simţurile prin care va fi condus trupul animal. Mai departe, după cum inima foloseşte apoi tractul digestiv pe care chiar ea îl creează (*officio utitur operáque praecordium, ab seipso autore ac magistro constitutorum*), soarele foloseşte serviciile planetelor pentru a influenţa şi a modifica proprietăţile lucrurilor de jos, în funcţie de nevoia de a le întări şi a le proteja împotriva pieirii. După cum începuturile noastre se trag de la sânge şi inimă, dispoziţiile, înclinaţiile şi interesele ne vor fi determinate de proprietăţile sângelui, a căror combinaţie au stabilit-o la început Soarele şi stelele. Prin urmare, restul tratatului se va ocupa cu explicarea modalităţilor de a cunoaşte acţiunile şi puterile cerului, ştiinţă numită de greci *astrologia*, deoarece ea este şi nobilă, şi folositoare. Dacă anticipăm evenimentele viitoare, putem evita nenorocirile sau ne putem pregăti sufleteşte pentru ele, sau, dacă ele ne vor fi favorabile, le putem ajuta, aşa cum un fermier cultivă intens un teren pe care îl ştie fertil. Atât cât e

posibil, Pontano va oferi prezenta cauzele naturale ale semnificaţiilor cerului. Din păcate, despre această artă s-au păstrat puţine cărţi antice în latină, cu excepţia unor părţi din Julius Maternus. „Dacă le-am avea pe toate, aş îndrăzni să spun că nu ar lipsi mult din această ştiinţă pentru a avea o cunoaştere completă a semnificaţiilor însele."[113] Este de crezut că anticii erau mai înţelepţi decât noi, dar vom încerca să facem tot ce putem.

Nici un cititor nu poate să nu perceapă structura de tipul „Aşa cum...., şi..." din paragrafele precedente. Se dau comparaţii cu sexualitatea umană, construcţia navelor, olărit, prelucrarea metalului, pântecele matern, vasele de sânge, îngrijitul copiilor, tractul digestiv şi agricultura. Un cititor premodern, condus în acest fel de la cunoscut la necunoscut şi negăsind discontinuităţi evidente între acestea, s-ar putea simţi luminat. Pentru cei analfabeţi, procesul de raţionare încă mai constă în mare parte din stabilirea analogiilor. Fusese cazul lui Socrate, într-o măsură demnă de luat remarcat, continuând să fie şi cazul lui Pontano.

O altă trăsătură caracteristică a gândirii lui Pontano – împărtăşită şi ea de mulţi contemporani – apare în explicaţia dată ideii că zodiacul „începe" cu Berbecul. Dintre cele patru puncte cardinale ale traiectoriei soarelui, ne spune el, solstiţiul de vară este prea fierbinte pentru a face creaţia posibilă, solstiţiul de iarnă este prea rece şi uscat, iar echinocţiul de toamnă, „de vreme ce se trece de la uscăciune către răceală, pare a privi mai degrabă către moarte decât către naştere."[114] Acceptând echivalenţa implicită dintre „începuturi" şi „naştere", el îşi limitează cercetarea la un domeniu prea restrâns pentru a putea conţine răspunsul corect, care ar fi în cazul nostru acela că un cordon continuu, ca zodiacul, nu are început, dar, pentru a uşura munca, noi ne imaginăm începutul anului odată cu echinocţiul de primăvară, care coincide în mare (în emisfera nordică) cu trezirea la viaţă a plantelor. În plus, el ia în considerare doar *cardines*, aparent fără a-şi da seama de posibilitatea, cel puţin teoretică, de a selecta un punct aflat între acestea.

Aşa se întâmplă şi în alte părţi ale tratatului: adesea se aduc argumente în favoarea unor inferenţe extrase din premise arhaice. *De vreme ce* focul, aerul, apa şi pământul *rerum sunt principia*, trebuie să existe în cer o forţă care să le nască şi să le multiplice.[115] Aceasta a fost descoperită în semnele zodiacale, despre care s-a găsit că sunt dominate de foc, de apă şi aşa mai departe, până când observarea îndelungată ne-a învăţat calităţile deţinute toate douăsprezece.[116] Raţionamentul a fost sprijinit printr-o altă observaţie: când s-a perceput o anumită

ordine în marea varietate a lucrurilor şi s-au cercetat cauzele acesteia, s-a găsit că ele au aceleaşi origini (*principes*). În cele din urmă investigaţiile medicilor au stabilit distribuţia răcelii, căldurii, uscăciunii şi umezelii, despre care experienţa ne spune că există, tot aşa cum ne spune că un magnet atrage fierul. „Cei care le neagă neagă şi simţurile vederii şi pipăitului." În cer, aceste proprietăţi trebuie să existe separat, după cum albul şi negrul nu pot coexista în acelaşi loc. Putem acorda deplină încredere concluziilor tradiţiei, căci le „confirmă observarea zilnică a evenimentelor ce au mereu loc."[117] Ni se dau astfel asigurări în privinţa unei părţi din întreaga doctrină; îndelungatul proces observare întreprins de antici pare să fie mai degrabă presupus ca atare, decât studiat iar alegerea pământului, apei, aerului şi focului ca „elemente" fusese făcută cu prea mult timp în urmă pentru a mai permite vreo întrebare.

Credulitatea lui Pontano nu este nicidecum infinită. De pildă, el se arată sceptic în privinţa explicaţiei dată de obicei ideii că Luna este un corp umed. Dacă, aşa cum se spune, Luna şi-ar trage umezeala de la pământ, ne-am putea aştepta ca aceasta să se răcească şi să cadă înapoi, în formă de ploaie. Despre Soare însă nu spunem că îşi trage căldura, nici din sfera focului, nici din exalaţiile fierbinţi ridicate de la pământ. De ce nu putem decide pur şi simplu că „umezeala este o proprietate a lunii"?[118] şi ele de asemenea calde, reci, umede şi uscate, la modul mai degrabă „esenţial", decât „material".[119] Şi în alte locuri, Pontano transformă în idei mai subtile credinţele moştenite, fără a le distruge; dar încrederea faţă de acestea i se potriveşte mai bine decât îndoiala. El explică doctrina aspectelor declarând că razele ce vin din direcţii opuse se întâlnesc cap la cap, cele în cvadratură intră în coliziune din lateral, aşa cum fac uneori vânturile, dar cele trigonale şi sextile „se amestecă prietenește şi înaintează împreună, ca şi cum ar converge într-un punct unic", „cu atât mai mult cu cât semnele trigonale şi sextile au acelaşi gen, în timp ce semnele aflate în cvadratură au genuri opuse"[120] Modul în care discută casele, deşi graţios şi atractiv, este de asemenea plauzibil doar la suprafaţă. Prima casă este atribuită „pe drept" (*iure*) copilului abia născut, deoarece ea se înalţă de sub Pământ şi pătrunde în regiunea luminată.[121] A doua, aflată lângă aceasta, are de a face cu *lucrum*, deoarece „trupul nu îşi poate îndeplini datoria fără provizii": bani, mobilă şi obiecte domestice în general. *Quid autem accomodatius*?[122] Casa a treia, *fratres*, este numită astfel datorită faptului că, în calitate de animal social, omul poartă în sine o dorinţă înnăscută de a se întovărăşi; iar tovărăşia fraţilor şi a surorilor este mai veche şi în acelaşi timp mai puternică decât aceea a prietenilor (a căror casă va fi a cincea, imediat după

parentes).[123] Raţionamentul, tipic pentru argumentarea favorabilă (sau pentru explicaţie; cele două nu se prea disting) date de regulă doctrinei caselor, reprezintă cu fidelitate genul de *parabolica similitudo* împotriva căreia protestase Pico.

La fel se întâmplă şi cu restul acestui lung tratat. Nu se contracarează nici una dintre obiecţiile pe care le-ar putea aduce un sceptic modern şi se imaginează doar câteva posibile. Trebuie să ne amintim, că, bineînţeles, cu excepţia Cărţii a XII-a, intenţia lui Pontano este de a informa. El nu a prevăzut nevoia de a da un răspuns eventualelor contestări; dar, tocmai din acest motiv, lucrarea pune limpede în lumină obiceiurile intelectuale care au uşurat asimilarea credinţelor astrologice.

Deşi aceste reacţii timpurii la atacul iniţiat de Pico erau semnate de autori italieni, o altă replică, dată de „matematicianul şi fizicianul" Jakob Schonheitz, publicată în în 1502[124], arată că tratatul lui Pico a trecut Alpii destul de rapid. Dacă obiceiurile mentale etalate de *Apologia astrologiae* rămân lipsite de distincţie, ele sunt poate reprezentative şi pentru alţi practicieni, care cunoşteau lucrarea lui Pico, dar nu binevoiau să răspundă. Cartea lui Schonheitz are un ton furios, iar metoda de argumentare e reprezentată de citarea autorităţilor, în special a celor scripturale. Se intenţionează, pare-se, nu aducerea unei contribuţii la o cercetare de importanţă majoră, ci punerea la adăpost a unei activităţi preţuite.

Nimeni, ni se spune la început, nu a mai scris împotriva astrologiei cu mai multă forţă, cu mai multă învăţătură, sau cu energie şi înverşunare mai mari decât Pico, ale cărui muşcături şi lătrături merită această dojană. *Qui dicit quod vult, audit quod non vult.* Află, cititorule, că astrologia este folositoare şi necesară rasei umane, deoarece îşi înalţă adepţii către ceruri şi îi învaţă despre cele de sus.[125] Faptul că ignoranţii cu pretenţii de cărturari (*indocti clericuli*), abia capabili de a atinge coaja scripturilor, îndrăznesc să le sfâşie măruntaiele, e un semn al decăderii vremurilor. (Atât de repede încetează Pico de a mai fi „învăţat"). Ei varsă afară orice le ajunge la gură, chiar dacă vine din gâtlej, doar pentru că nici o persoană cu greutate nu le-a întrerupt vorbăria.[126] E limpede că Schonheintz intenţionează să remedieze chiar el această scăpare.

Argumentarea propriu-zisă începe prin a lăuda astrologia, ca cea mai înălţătoare dintre artele omeneşti, obiectul său de studiu fiind cel mai puternic şi cel mai puţin coruptibil dintre lucrurile create, considerat divin în Antichitate şi având de a face cu *atrium*-ul sau curtea din faţă a lui Dumnezeu. Numele cerului însuşi, *caelum*, vine, după cum ne spune Pliniu, de la *caelatura*, „arta de a grava". Naso (adică Ovidiu) ne-a învăţat în cântecele sale că noi ne-am născut pentru a-l studia; Crissipus şi Posidonius i-au adus laude, ca părţii dintâi a

universului.[127] După acest *exordium*, trecem la amănunte. Inițiatorul atacului – din acest moment *Disputationes* și autorul lor nu mai sunt identificați – ne-a cerut „Nu mergeți la magi", fără a adăuga „doar dacă nu, urmând o stea trecătoare, nu îl veți găsi pe poate Dumnezeul ce a creat stelele, născut și adăpostit într-o iesle". Nici un om care e *rudis & illustrium artium ignarus* nu poate distinge între superstițios și natural. Adevăratul mag este druidul galic, profetul egiptean, gimnozoful indian, „zodierul" asirian, filozoful grec, înțeleptul latin (*sapiens*); dar mai ales el este cineva capabil de a prezice viitorul cu ajutorul stelelor și al altor mijloace, așa cum e de acord și Ieronim.[128] Urmează apoi definițiile date „astronomiei", „astrologiei" și „matematicianului", peste care trec; dar aceste discipline sunt toate *honestissimae* și, ca arte matematice, sunt mai demne de încredere decât restul, *certiores reliquis*. *Septuaginta* respinge acuzația că ele ar presupune contacte cu demonii. Schoheintz trece apoi la ceea ce el numește primele trei concluzii ale adversarului.[129] Nu vom urmări substanța argumentației date, pentru a ne concentra asupra procedeelor. Acestea constau, în mare parte, din acumulări de citate ale autorităților: Ovidiu, Iuvenal, Petosiris, Savonarola, Virgil, Ecleziastul, Sfântul Toma din Aquino, Pliniu, Cato, Varro, Columella, Palladio, Seneca, Vincentius, Augustin, Albertus Magnus, Bernardinus de Senis, Bonaventura, Antoninus, Ptolemeu, Cicero și Isidor, apar pe doar câteva pagini.[130] Deși se face o oarecare deosebire între autorii creștini și cei păgâni – de exemplu, *Georgicele* lui Virgil sunt citate ca dovadă a aplicațiilor agricole ale astrologiei – se tinde în general spre tratarea respectuoasă a oricărei surse antice. Dacă Schonheitz se simte scandalizat pe de o parte din pricina insultei aduse profesiunii sale, un alt motiv constă din indignarea provocată de ceea ce îi pare nerușinare.

Nu este însă foarte probabil ca unui autor capabil de a ținti spre o reputație de nivel european scriind în latină să îi lipsească de tot ascuțimea minții, iar Schonheitz are uneori și idei bune, de pildă atunci când vorbește despre liberul arbitru. Deși se ni întâmplă adesea să deliberăm asupra întrebării cât este de înțelept să ne lăsăm în voia sentimentelor, anumite acte, cauzate *ex primis motibus animi*, nu lasă loc pentru alegere, ci o precedă, așa cum ne arată principiul legal potrivit căruia impulsurile nu se pedepsesc. Alte predispoziții sunt foarte puternice, planetele cărora le corespund afectele trupești fiind *motores spiritum*.[131] În general, însă, chiar mai mult decât Bellanti și Pontano, Schonheitz nu reușește să își concentreze atenția asupra întrebărilor „de ce?" și „cum?" și se simte în largul său doar când contrazice prin multiple citate anumite afirmații. Prin această tendință, el este probabil reprezentativ pentru tradiția astrologică, căci tratatele

tipice ale epocii rezolvau disputele acordând preferinţă unei autorităţi, sau unui set sau altul de autorităţi.

După toate aparenţele, de-a lungul întregii perioade de aprinsă controversă, astrologii şi-au văzut liniştiţi de treaba lor. Cum pe noi ne interesează procesele gândirii, nu doar modurile de argumentare, vom examina câteva documente al căror scop nu era în principal apologetic. Începem cu o scurtă privire asupra a două cărţi de Girolamo Cardano, o persoană înzestrată cu talente ieşite din comun.

Cardan se număra printre cei mai străluciţi şi mai originali din secolul său – medic, astrolog, matematician şi om de ştiinţă – şi este de aşteptat ca în cartea ce i-a adus celebritatea să apară partea lui cea mai bună. *Libelli duo: Unus, de supplemento almanach, alter, De restitutione temporum & motuum coelestium*[132] conţine, în ciuda titlului, o a treia secţiune, prezentă pe pagina de titlu cu numele *Item geniturae LXVII. insignes casibus & fortuna, cum expositione.* Primele două părţi, în ciuda faptului că nu reuşesc să pună sub punctele de plecare ale astrologiei semnul întrebării, se apropie, prin modul de a discuta fenomenelor celeste, de adevărata ştiinţă, chiar mai mult decât Pico.

Supplementum almanach se împarte între astronomie şi astrologie. În cea mai mare parte se discută, în termeni matematici sofisticaţi, probleme ca determinarea polilor tereştri şi zodiacali, cercurile de intersecţie ale sferelor celeste, anumite constelaţii, folosirea instrumentelor de observaţie, numele şi magnitudinile a optzeci şi opt de stelele; se descrie influenţa stelelor verticale – stele de la zenit – asupra obiceiurilor şi se cercetează norocul şi preschimbările lui în funcţie de loc. *De restitutione* este predominant astrologică. Se acordă o atenţie considerabilă lungimii reale a anului, care se stabilită în final la 365 de zile, 5 ore, 48 de min. 41 sec. 47 ter. 38 quar. 43 quin. 10 sex.[133] se mai discută motivul pentru care Ptolemeu credea că soarele are o absidă fixă, de ce greşea acesta în privinţa mişcării Lunii, ca şi traiectoriile reale ale lui Saturn, Marte şi Lunii. Impresia generală este că, deşi s-a născut prea devreme pentru a deveni o figură majoră în procesul de dezvoltare a ştiinţei inductive, Cardan se mişca măcar în direcţia cea bună.

Ajungem astfel la *Geniturae*, cu care ne vedem transportaţi înapoi în atmosfera cvasi-mitologică. Din horoscopul lui Petrarca aflăm că eleganţa poeziei acestuia se datora prezenţei lui Jupiter în casa lui Mercur, care se găsea în cvadratură (ceea ce este ciudat) cu Venus; despre Pico, ni se spune că prezenţa Lunii în casa a opta i-a dat o minte tulburată şi că îi lipsea puterea de judecare, Luna fiind în cvadratură (*quia radiatio quadrata est*); despre Cardan însuşi, că era condamnat la a îndura un slăbiciunea stomacului şi a creierului, comploturi,

dușmani, pierderi ale averii, abuzuri, primejdii extreme și o reputație proastă în rândurile publicului. În final, lăsăm deoparte cartea, cu sentimente amestecate de admirație și exasperare, nelămuriți în privința unui tip de inteligență ce îi permitea lui Cardan să își asume libertatea de a-i corecta pe antici, dar și să acorde credit câtorva dintre cele mai îndoielnice idei ale acestora. După cât se pare, Cardan știa de existența atacului inițiat de Pico, dar este posibil să nu fi catadicsit să îl citească.

Tractatus astrologicus al lui Henricus Ranzovius[134], o lucrare apărută mai târziu, ne permite să întrevedem existența unui anumit scepticism, dar a fost menit ca manual la îndemâna tuturor. Știința astrologică este fundamentată empiric; deși se poate uneori dovedi că prevestirile fuseseră greșite, astrologia „tinde cel mai adesea să fie adevărată, cu condiția să se cunoască momentul real al nașterii, iar zodierii să fie pricepuți. Căci ea s-a repetat timp de multe secole, în care nenumărate evenimente s-au desfășurat la fel și au fost precedate de aceeași combinație ale semnelor, astfel încât arta s-a întemeiat pe observația frecventă și înregistrarea tuturor datelor."[135] Astrologia este însă atât de complexă, încât până acum nimeni nu a explicat-o în întregime într-o singură carte; ceea ce încearcă Ranzovius, pentru a-și scuti cititorii de efort și cheltuială. Părțile respective ale discuției sale se ocupă de cinci moduri de a realiza horoscopul, cele douăsprezece case, semnele zodiacale, planete, stelele fixe, preziceri și câteva probleme speciale. Totul este clar, detaliat și practic, dar nu defensiv. Dacă Ranzovius știa de provocarea lansată de Pico, probabil considera că i se dăduse de mult răspunsul potrivit.

Mai apăreau din când în când și alte tratate practice: de exemplu, *Astrologia gallica* de Jean-Baptiste Morin de Villefranche, publicată postum în 1661.[136] Morin a fost ultimul astrolog oficial al Franței și este privit cu multă stimă de către Jean Hieroz, un activ promotor modern, care considera lucrarea „mai degrabă cea mai timpurie abordare științifică a astrologiei, decât ultima reprezentantă a astrologiei tradiționale". Nu am citit toată lucrarea, întinsă pe mai multe volume, dar părțile pe care le-am văzut nu adeveresc această descriere. Morin poate fi descris ca un tradiționalist avansat care accepta postulatele fundamentale – așa cum trebuie să procedeze orice astrolog – dar le aducea modificări, în lumina a ceea ce considera drept date astronomice mai exacte, cum făcuse Cardan. Astfel, el acoperă cu dispreț încercările lui Firmicus Maternus de a realiza horoscoapele lui Alexandru cel Mare, Homer și Ahile[137] și definește lungimea anului „pe baza ideilor lui Tycho, revizuit de Kepler"[138]. Chiar și în 1717, Henry de Boullainvillier,

al său *Traté d'astrologie*[139], mai scria cam cu acelaşi scop. Asemenea lucrări, reprezentative pentru o întreagă clasă, interesează prin modul în care conceptele tradiţionale sunt transformate şi rafinate. De exemplu, de Boullainvillier are o secţiune denumită „Des positions héliocentriques".[140] Dar aceşti autori nici nu atacă, nici nu apără rădăcinile astrologiei, punctul ei cel mai vulnerabil. Ultima lucrare din perioada respectivă care să încerce acest lucru pare să fi fost *Universa astrosophia naturalis* a lui Antonio Francesco de Bonatti (1687),[141] asupra căreia ne vom opri înainte de a ne întoarce spre alte atacuri ce i-au urmat lui Pico.

Bonatti, foarte onest, intenţiona să prezinte cazul astrologiei în Cartea I prin raţiune şi în Cartea a II-a prin *experientia.* El studiase acest subiect din fragedă tinereţe, dar a descoperit că atâtea erori şi superstiţii îl înnegurează, încât *aliquid veritatis radius vix apparuerit,*[142] nu pătrunde aproape nici o rază de lumină. Totuşi, în cele din urmă el a hotărât că, în ciuda înţelegerii inexacte a multor cauze şi efecte şi a mişcărilor celeste, „s-ar putea discerne întotdeauna ceva ce e adevărat şi ştiinţific". El a procedat prin urmare ca şi agricultorul care smulge cu grijă plantele otrăvitoare de pe câmpuri, ca să nu le dăuneze celor folositoare. Cu siguranţă, este nevoie de între 200 şi 300 de ani de observaţie pentru a accepta probabilitatea unor raţionamente; dar noi ne aflăm în posesia unor observaţii exacte rămase din secolele precedente, adnotate şi interpretate în tabele, iar Cardan le foloseşte pe acestea pentru a exemplifica nişte cazuri de preziceri corecte ale morţii. În rest, abordează astrologia ca pe o ştiinţă naturală, care înalţă mintea spre contemplarea lui Dumnezeu. Cei ce cred că el le acordă stelelor o putere prea mică trebuie să afle că, deşi cerurile deţin un anumit control asupra pasiunilor, libertatea umană rămâne intactă, raţiunea neputând fi depăşită în vreun fel de ceea ce este sensibil sau fizic.[143] Acest principiu, care nu a mai fost încă pus în lumină, era foarte reprezentativ în rândurile credincioşilor şi necesar reconcilierii dintre astrologie şi teologie. Fără el, cartea lui Bonatti nu ar fi putut obţine aprobarea Inchiziţiei, ca neconţinând nici o idee opusă credinţei, principiilor sau bunurilor obiceiuri catolice.

Dovedirea prin raţionament şi invocarea autorităţii conţine multe idei deja familiare, dar şi admiterea faptului că astrologia este luată în derâdere de cei mai mulţi filozofi ai timpului. Atât de mult se schimbaseră lucrurile până în 1687. Cu toate acestea, Bonatti observă că oamenii obişnuiţi sunt nerăbdători să cunoască viitorul şi că există un „recurs universal" la ghicitorii ambulanţi şi circarii cu reputaţie dubioasă (*circulatores ... infames praestigiatores*).[144] El emite din nou afirmaţia comună că astrologia îşi are originile la caldeeni şi egipteni şi

acceptă opinia potrivit căreia cei trei Crai veniți de la Răsărit pentru a-l venera pe copilul Cristos erau *sapientes seu magos*. Împăratul Hadrian era un priceput astrolog, care și-a prezis propria moarte; Diocletian era un *amator* care a prevestit în fața Senatului că îl va urma fiul său, sau nu îl va urma nimeni; iar printre cei ce credeau se numărau și regi moderni, ca Mathias al Ungariei și Împăratul Frederick.[145]

După alte astfel de citate și exemple, autorul trece la *rationes* și declară mai întâi că, dacă nu ar exista stele pe cer, iar Soarele nu ar străluci, lumea ar fi foarte diferită. Faptul că purtăm haine diverse arată că simțim schimbările temperaturii; și se continuă prin a relaționa anotimpurile cu mișcările soarelui de la un semn zodiacal la altul. Dacă schimbările ar fi lăsate în întregime pe seama Soarelui, obiecția evidentă este că nu toate primăverile sunt fertile, sau toate iernile reci. Pe fundalul regularităților generale există diferențe, cauzate de planete. Astfel, o conjuncție între Marte, Mercur și Jupiter – trei planete fierbinți – într-un anumit aspect cu soarele dă o iarnă caldă.[146] O altă dovadă o constituie diferențele dintre oameni, dintre care unii sunt iuți și isteți, alții religioși, unii pătrunzători, unii șterși. Nu urmează oare că vitezele variate ale planetelor au vreun efect? Iar acesta nu este întâmplător, ceea ce ar însemna negarea providenței divine. Mai mult, se știe că mareele sunt controlate de lună. Toate aceste „motive" sunt susținute prin obișnuita serie de nume prestigioase: de data aceasta, Julius Firmicus, Ptolemeu, Manilius, Cicero, Fracastorius, Aquino și Du Hamel.[147] Părerea că influențele celeste acționează în mod necesar asupra ființelor omenești trebuie condamnată la fel de ferm ca și nebunia de a crede că ele nu au nici o putere. Totuși, de vreme ce ele afectează pasiunile, fără a le constrânge în întregime, astrologul creștin nu trebuie să prezică evenimente particulare, *ut Cardanus testatur*, iar astfel va putea evita conflictul cu Sfânta Biserică și cu Părinții.[148] Bonatti citează din Scriptură un pasaj preferat al apărătorilor astrologiei pentru a veni în sprijinul ideii că ne este permis să citim în stele: „Cerul vădește slava lui Dumnezeu, iar bolta Îi arată lucrarea".[149]

Aici începe o argumentație orientată în contra a treizeci de obiecții aduse științei respective.[150] Replicile sunt uneori comune, ca atunci când Bonatti repetă argumentul des întâlnit că, dacă stelele nu ar avea nici o treabă de făcut, înseamnă că Dumnezeu le-a creat degeaba.[151] El se ocupă mult de familiarul argument al contrastelor dintre gemeni; printre exemplele favorite se numără cazul biblic al lui Iacob și Esau. Combătându-l, el adaugă argumentelor obișnuite, potrivit cărora de regulă momentele nașterii diferă, prin intervale variind între treizeci de minute

şi două ore, alte sugestii, mai mult ingenioase decât convingătoare: nu se primeşte în acelaşi timp în pântec toată sămânţa bărbătească şi, cum cele două inimi sunt separate orizonturile lor astrologice sunt diferite.[152] Confruntat cu un alt contra-argument convenţional, spunând că dintre doi copii născuţi în acelaşi loc şi în acelaşi timp, unul poate deveni rege şi celălalt plugar, el îl citează pe Junctius, pentru a demonstra că nu există asemenea naşteri şi că, oricum, stelele operează *secundum materiam subiectam*, în funcţie de materia receptoare şi că sorţile similare vor părea diferite la oameni situaţi diferit.[153] Obiecţia potrivit căreia numele animale date semnelor zodiacale sunt absurde este contracarată prin afirmaţia, din nou împrumutată de la Junctius, că prima oară au fost determinate influenţele astrelor, iar numele potrivite au fost alese după aceea.[154] Ne lipseşte însă spaţiul necesar pentru a trece în revistă toate răspunsurile, dintre care multe deveniseră deja standardizate; trebuie să trecem acum la seria de ideilor admise, introdusă de titlul „Ce să urmăm şi ce să respingem din astrologie."[155] Ceea ce urmează dezvăluie urmele lăsate asupra credinţei în astrologie de aproape două secole de dispută.

Erorile din practica astrologică, spune Bonatti, se datorează mai multor cauze: ignoranţa, avariţia, un mod ascuns sau obscur de a scrie, transformarea sensului prin traducerile din caldeeană în arabă şi de acolo în greacă şi latină, pierderea unor documente valoroase şi coruperii textelor.[156] În plus, poziţiile stelelor s-au schimbat faţă de epoca lui Ptolemeu, iar arabii, stând cu gândul la bani, au inventat horoscopul selenar şi *fortunam partes*.[157] Nodurile sunt puncte imaginare şi nu au vreo importanţă ca atare. Capul Balaurului nu conţine vreun antidot pentru otrava vărsată de coada acestuia.[158] Concesia următoare surprinde: „prin urmare, alegerile sunt nesăbuite, (*nugae*), iar dominaţia planetelor asupra orelor reprezintă mai degrabă o invenţie a artei magice decât a astrologilor."[159]

Trebuie să ne oprim puţin asupra acestui punct. O parte a întregii teorii, până acum rămasă neexplicată, are de a face cu dominaţia planetelor asupra fiecărei părţi din noapte şi zi. Perioada dintre răsăritul şi apusul soarelui, indiferent cât de lungă sau scurtă ar fi fost, era împărţită în doisprezece părţi, ca şi perioada dintre apus şi răsărit. Acestea reprezentau „orele inegale". prima oră de după răsărit era guvernată de planeta tutelară a zilei (Soarele duminica, Luna luni, Marte marţea, Mercur miercurea, Jupiter joia, Venus vinerea şi Saturn sâmbăta), iar orele următoare erau guvernate de celelalte planete, în ordinea Soare – Venus – Mercur – Lună – Saturn – Jupiter – Marte, până când seria se încheia şi începea din nou. Astfel, Soarele guverna prima, a opta, a cincisprezecea şi a douăzeci şi

doua oră din ziua de duminică, iar lunea, fiecare a opta oră, începând cu a cincea. Luna guverna orele a patra, a unsprezecea şi a optsprezecea din duminică şi prima din propria sa zi, luni. Şi aşa mai departe în restul săptămânii, cum se poate vedea prin calcularea până la sfârşit a sistemului.[160] Deci „alegerile", sau găsirea zilelor şi orelor potrivite pentru a începe sau a evita anumite activităţi depindea foarte mult de acest sistem. De exemplu, o propunere de amor putea fi făcută cel mai bine în ziua lui Venus şi în orele dominate de aceasta, cu condiţia ca poziţiile celorlalte corpuri cereşti să nu fie ostile. Hotărând că influenţa depindea exclusiv de poziţie şi că razele bat cu cea mai mare forţă de la zenit – o idee frecventă, ce contrazicea viziunea potrivit căreia cele mai puternice erau planetele şi stelele ascendente – Bonatti nu respingea doar întreaga tradiţie a orelor planetare, ci împreună cu aceasta renunţa curajos şi la sfaturile despre alegeri, sfaturi ce formau partea cea mai importantă a rechizitelor şi meseriei astrologului profesionist şi aducea cel mai mare venit. Faptul că era dispus să meargă atât de departe ilustrează intruziunea treptată în judecata de tip mitologic şi analogic a modalităţilor de gândire ce anunţă fizica modernă.

În alte părţi, el este mai puţin îndrăzneţ. Deşi pune la îndoială caracterul „prietenos" sau „ostil" al aspectelor[161], nu le exclude din propriile horoscoape. Dă crezare, dar păstrând anumite rezerve, ideii domiciliilor planetare (*non omnino fabulosae sunt*[162]) şi „slavei" şi „demnităţii" planetelor, dar numai pentru că găseşte o justificare fizică pentru acestea. Îşi dă seama că mişcările retrograde[163] ale planetelor sunt doar aparente. Nu putem însă să stăruim prea mult asupra acestei secţiuni, ci trebuie să aruncăm o scurtă privire la cele 329 pagini de horoscoape, menite să ofere o justificare experimentală adevărurilor astrologice. Această parte a doua a cărţii se apropie, mai mult decât orice alt lucru cunoscut mie, de a anticipa tentativele lui Choisnard, Jung şi ale altor cercetători moderni, de a fundamenta o autentică verificare inductivă. Rezultatele sprijină convingerea lui Bonatti că vieţile oamenilor sunt influenţate de stele pentru că lumea de sus se leagă de cea de jos ca un microcosmos de macrocosmosul din care a provenit.[164]

Horoscoapele sunt grupate pe secţiuni, după cum persoanele respective au murit de timpuriu, după naştere, sau în prima copilărie, au avut o moarte violentă prin sabie, foc, apă, sau căderi, au avut de înfruntat primejdii, dar au supravieţuit şi, în final, câteva seturi de gemeni. Ni se precizează că nu au fost acceptate decât momentele naşterii certificate de registrele publice (*a mortuorum matriculis*) sau de prieteni demni de încredere, toate putând fi verificate cu uşurinţă.[165] Rezultatele sunt interesante şi i-ar putea impresiona pe unii cititori.

Apare o sursă obişnuită de posibile erori: cum Bonatti este foarte sceptic în privinţa exactitudinii ceasurilor (*Incertitudo igitur omnis, ex Horologium fallacia emanat*[166]) şi, mai mult, bănuieşte că, de cele mai multe ori, nu ne putem baza pe ceea ce ni se spune despre timp, el a „rectificat" în felul obişnuit momentele naşterii. Realizându-şi propriul horoscop, el a trebuit să introducă o schimbare de 44 de minute pentru a aduce luna într-o poziţie care să uşureze naşterea (*Luminare impulsum mei origini dedisse*).[167] Salutăm hotărârea lui Bonatti de a nu interveni în privinţa orelor, spre deosebire de minute[168], fără a rămâne convinşi că a ales momentele corecte; iar eventualele schimbări au fost, în mod inevitabil, în favoarea poziţiilor şi configuraţiilor care corespundeau cel mai mult unor fapte de viaţă cunoscute. Totuşi, măsurile de precauţie erau neobişnuite pentru acea perioadă, iar dintre toate argumentele în sprijinul astrologiei scrise în timpul Renaşterii, nici unul nu ajunge să îl impresioneze atât de mult pe scepticul modern.

IV. Alte atacuri

Cu acest document încheiem exemplificarea scrierilor pro-astrologice şi ne întoarcem la atacuri, care au urmat întrucâtva apariţiei lucrării *Disputationes* a lui Pico. Prima, în termeni temporali, pare să fi fost *Contra L'astrologia diuinatrice* (1497) a prietenului lui Pico, Girolamo Savonarola, despre a cărui influenţă posibilă asupra acestuia s-a vorbit deja.[169] Conexiunile sunt clare: într-un „Prohemio", Savonarola laudă *Disputationes* şi afirmă că scopul lui este de a face accesibil publicului neşcolit ceea ce demonstrase Pico pentru publicul învăţat: că astrologia divinatorie este în întregime falsă şi superstiţioasă. El va arăta mai întâi că astrologia divinatorie este condamnată de doctrina creştină, apoi că este contrară filozofiei naturale şi în sfârşit că este în sine vană şi înşelătoare.[170]

Prima secţiune este argumentată într-un mod convingător, dar nu foarte original. Numai Dumnezeu, pentru care viitorul este o parte a prezentului etern, poate prevedea acele evenimentele viitoare ce nu constituie urmările unor cauze necesare. Scripturile îi dau adesea în vileag pe falşii profeţi şi ghicitori, iar putinţa de a prezice a lui Dumnezeu Îi dovedeşte divinitatea, care nu ar mai fi la fel de mare, dacă pretenţiile astrologului, cum că poate vedea viitorul, ar fi întemeiate. Dumnezeu a acoperit cu dispreţ mândria babilonienilor pentru astrologia lor, spunând prin gura lui Isaia (47: 10): „Înţelepciunea şi ştiinţa ta te-au amăgit".[171] O menţiune a lui *Ieremia* 10 se referă probabil la versetul 2: „Nu vă luaţi după

felul de viețuire al neamurilor și nu vă temeți de semnele cerului".[172]. Ideea că Avraam i-a învățat pe egipteni astrologia, sau că Moise era astrolog, poate fi negată la fel de ușor cum poate fi afirmată.[173] În plus, Augustin se opune astrologiei, care spune că astrologii prevestesc corect doar dacă îi ajută demonii și că apelul la horoscoapele copiilor este o mare greșeală și o și mai mare nesăbuință; i se opun și Sf. Ieronim, Sf. Vasile, Sf. Ambrozie, Sf. Ioan Chrisostomul, Origen, Sf. Grigore și Aquino.[174] Secțiunea se încheie cu citarea unor condamnări pronunțate de Biserică și de legea romană, din timpul lui Tiberiu până în epocile lui Theodosius și Iustinian.[175]

Partea a doua începe prin a nega ideea că la Aristotel, Platon, Pitagora, sau Democrit se poate găsi ceva care vine în sprijinul astrologiei. Plotin a scris despre acest subiect, dar a decis în final că astrologia era plină de deșertăciune și minciuni. Apuleius a luat-o în derâdere; Averroës a sfâșiat-o (*la lacera*); într-un fragment grecesc din *Centiloquim* absent din toate traducerile, Ptolemeu a recunoscut că evenimentele particulare pot fi prezise doar de către cei cărora li s-a dăruit lumina divină. Pe scurt, în ciuda punerii mincinoase a unor lucrări astrologice pe seama lui Aristotel și a Albertus Magnus, „nu găsim nicăieri că vreun cărturar a practicat această astrologie". Cei ce credeau în ea erau persoane cu judecată puțină și mai degrabă barbari decât înțelepți.[176] Cât despre autoritatea antică primă, Ptolemeu, Savonarola arată în diverse moduri că acesta deținea *poca philosophia.*[177]

De la autorități, Savonarola trece la raționament. Cogniția, afirmă el, începe cu senzația și trece, prin imaginație, către intelect; dar evenimentele viitoare, neaccesibile simțurilor, pot fi ghicite doar pe baza experienței trecute, de pildă, atunci când spunem că un copac uscat va înflori și va face fructe. În plus, în treburile umane liberul arbitru permite diverse desfășurări, după cum ramura unui copac poate fi transformată într-o masă, o ușă, sau un stâlp. Prin urmare, există o deosebire clară între, să spunem, prezicerea unei eclipse, care este sigură, și cea a unui eveniment care i se va întâmpla unei ființe omenești.[178] Acolo unde conexiunea dintre cauză și efect nu este necesară, ci *per accidens,* nu poate exista siguranță; iar de vreme ce astrologia se ocupă mereu de accidente, ea este lipsită de sens.[179] Să presupunem, de exemplu, că un astrolog l-ar declara pe cineva predispus să devină căpitan de soldați. Realizarea acestei prevestiri poate fi împiedicată de boală, convingere, sau destrăbălarea simțurilor, sau de moartea de mâna altcuiva, sau de lipsa prilejului, sau de rănirea prin cădere și așa mai departe, la nesfârșit.[180] Chiar dacă acceptăm, totuși, că toate evenimentele sunt

scrise în stele, aşa cum sunt scrise în Mintea Divină, noi nu le-am putea citi corect, deoarece cunoaşterea cerurilor ne este limitată la ceea ce vine printr-un singur simţ, acela al vederii, care nu ne poate spune nimic despre proprietăţi ca uscăciunea şi căldura.[181] Pe de altă parte, cum poate fi deosebită influenţa stelelor de alte forţe?[182] Chiar dacă razele stelelor ar coborî asupra noastră în linie dreaptă, până la sosire ele se răspândesc peste tot, aşa cum vedem că fac razele Soarelui, astfel încât este imposibil să le izolăm.[183]

Savonarola adaugă multe alte motive pentru scepticism pe lângă acestea. Semnele zodiacale sunt ficţiuni inventate de om. Leul se putea numi la fel de bine şi câine şi ne-am putea imagina cele douăsprezece zodii ca nişte case, castele sau copaci.[184] Pe lângă a fi nesăbuite, horoscoapele sunt şi inexacte, deoarece astrologii nu stau să aştepte momentul naşterii, cu astrolabele în mână şi având mereu cerul senin deasupra lor, pentru a putea fi observat. Chiar dacă ar fi aşa, astrolabele sunt imperfecte iar razele pot fi refractate de aburi; cât despre efemeride, ele sunt adesea eronate. În orice caz, de ce nu ar fi considerat drept critic momentul concepţiunii, sau, şi mai bine, cel în care Dumnezeu introduce în făt sufletul inteligent (*anima intelletiua*)? Liberul arbitru poate face ca previziunile să nu se adeverească; ori, dacă libertatea nu există, ce importanţă mai poate avea vizita la astrolog?[185] E mai bine să urmăm sfatul capriciilor sau al imaginaţiei (*phantasia*), decât pe cel al unui căutător în stele. Cezar, care dispreţuia astrologia, a fost norocos, iar Iulian Apostatul, care nu o dispreţuia, a fost nenorocos.[186] Cât e de nătâng să alegi momente astrologice favorabile pentru a încăleca un cal, sau a urca pe o navă, sau a pune prima piatră a unei clădiri, sau a îmbrăca un strai nou! Să presupunem că în cursul călătoriei trebuie să coborâm de pe cal; trebuie să consultăm astrologul şi pentru momentul potrivit ca să facem asta? Răul nu vine de la ceruri, ci dintr-o dispoziţie nefavorabilă a materiei, sau din reaua-voinţă a fiinţelor omeneşti.[187] Miracolele divine nu sunt produse de conjuncţii favorabile, ci prin slava Sfântului Duh.[188] Pretinsa ştiinţă este combătută şi prin eşecul previziunilor. Conform lui Albumasar, creştinătatea avea să dureze doar 1460 de ani, deşi ne aflăm în 1497; Abraham Evreul (*Habraam iudeo*) a prezis venirea lui Mesia în 1444 sau 1464, când, în schimb, evreii au fost alungaţi din Spania şi au avut mai multe de suferit decât în orice epocă, de la distrugerea Ierusalimului până astăzi. Arnaldo din Spania a prezis venirea Anticristului în 1345.[189] S-a tins către a se ţine minte doar succesele astrologiei, care sunt adesea produse ale întâmplării, şi către a se uita eşecurile.[190] Se menţionează în treacăt şi dificultatea de a acorda încredere gândirii analogice: se face o legătură între Mercur şi

creştinism deoarece mişcările lui sunt greu de înţeles, aşa cum dogmele creştine sunt dificile; nu s-ar putea spune la fel de bine că Mercur se opune creştinismului, *laquale non e volubile come Mercurio*?[191] În termeni proprii, micul tratat este argumentat cu forţă.

Gian-Francesco Pico, care a editat şi a publicat volumul de *Disputationes* a mai celebrului său unchi, a atacat el însuşi astrologia în Cartea a V-a din *De rerum praenotione* (1506),[192] lucrare îndreptată şi împotriva altor practici divinatorii, ca geomanţia (Cartea a VI-a) şi magia (Cartea a VII-a). Ideea fundamentală de la care porneşte, ca şi celălalt Pico, este că „Revelaţia divină provine doar de la îngerii buni şi de la Dumnezeu şi în nici vreun alt fel, nici de la îngerii răi, nici de la natură."[193] Deşi scopul lui principal era de a extinde la domenii mai largi argumentul unchiului său, a cincea carte conţine douăsprezece capitole, corespunzând mai mult sau mai puţin celor douăsprezece cărţi din *Disputationes*, repetând sau variind uneori argumentele unchiului, dar amestecând şi alte materiale şi observaţii proprii.[194] Primul capitol de după introducere enumeră şase motive date de astrologi în sprijinul disciplinei lor. Primul, provenit de la Aristotel, este combătut în capitolul al treilea, iar al doilea, bazat pe influenţa clară a soarelui şi a lunii, este abordat în capitolul patru. Capitolele următoare au de a face cu dispreţul matematicienilor faţă de astrologie, cu dezaprobarea arătată de legile divine şi civile, zădărnicia alegerilor,[195] incertitudinile în privinţa numărului de ceruri şi de stele şi alte dezacorduri între autori şi principii. Discuţia nu e deloc simplistă sau neglijabilă, dar, cum corespunde în mare cu *Disputationes*, nu e nevoie să ne oprim asupra ei. Vom încheia cercetarea tratatelor selectate, prin luarea în considerare a trei documente, scrise de un teolog, un medic-teolog şi un umanist cu interese variate.

Primul dintre acestea este o lucrare scurtă a lui Jean Calvin, *Traité ou Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire et autres curiosités qui règnent aujourd'hui au monde* (1549).[196] Cunoştinţele lui Calvin, atât despre astrologie, cât şi despre astronomie, nu erau perfecte: de exemplu, credea că luna este plină atunci când „se apropie" de soare.[197] De asemenea, el se arată dispus să accepte destul de multe. Medicii, spune el, îşi folosesc bine cunoştinţele despre cer când aleg momentul oportun pentru a lua sânge sau pentru doza pilulele şi leacurile, căci trebuie să mărturisim că există *quelque convenance* între astre şi trupurile noastre.[198] Temperamentele noastre, de asemenea, fie datorează ceva stelelor, fie le corespund cumva;[199] cerul poate cauza nu doar furtuni şi tornade, dar şi sterilitate şi boală;[200] iar fermierii află când să cultive

plantele privind cerul.[201] Unele dintre obiecţii – de exemplu, că influenţa începe să se exercite nu de la naştere, ci din momentul procreării[202] – pot deja părea obositoare, la mijlocul secolului, dar Calvin scria, ca şi Savonarola, *pour les simples et non lettrés*.[203] În rest, el aduce argumente energice împotriva astrologiei divinatorii, care, crede el, dezvăluie o „curiozitate nătângă în privinţa viitorului",[204] şi în favoarea intervenţiei directe a divinităţii.

Multe dintre argumentele lui Calvin ne sunt deja pe deplin familiare: de exemplu, cel al diferenţei dintre gemeni, cu toate că este însoţit de afirmaţia explicită că ereditatea este de o sută de ori mai puternică decât influenţele astrologice.[205] În aceeaşi situaţie se găseşte, deşi noi nu am mai pomenit-o, întrebarea dacă, din 60.000 de oameni ce participă la o singură bătălie, toţi morţii au acelaşi horoscop.[206] Se preia obiecţia lui Savonarola cu privire la alegerea unui moment favorabil pentru începerea unei călătorii: dispunerea cerului în momentul sosirii nu va avea nici un fel de efect? Dacă unul din călători e sfetnicul regelui, se vor pune vreodată de acord horoscoapele celor douăzeci de însoţitori ai săi în privinţa clipei favorabile?[207] Însă în loc de a rezuma întregul argument vom urmări doar două linii de gândire, nici una în întregime nouă, dar amândouă susţinute cu o eficienţă considerabilă.

Prima o constituie implicarea în orice horoscop şi a altor persoane decât nativul respectiv. Astrologii

> vor spune unui bărbat câte soţii va avea. Da – dar găsesc ei în steaua acestuia horoscopul primei soţii, ca să ştie cât va trăi ea? Prin acest proces se va ajunge ca soţiile să nu aibă un horoscop propriu ... Pe scurt, după acest raţionament horoscopul fiecărui individ va include o judecare a întregii situaţii a unei ţări, de vreme ce (astrologii) se laudă că pot afla dacă un om va fi fericit în căsătorie, dacă va avea întâlniri norocoase sau nenorocoase cu alţi oameni pe câmp, în ce primejdii ar putea cădea, dacă va fi ucis sau va muri de vreo boală. Gândiţi-vă cu câţi oameni intrăm în contact în timpul vieţilor noastre.[208]

Dacă o dezvoltăm, această concepţie duce la perceperea unor dificultăţi reale. Trebuie ca un bărbat al cărui horoscop al naşterii promite o căsătorie fericită şi relaţii bune cu copiii săi să fie atras de o femeie pe care stelele au sortit-o să-i împărtăşească fericită nenorocirile şi să îi dea fii şi fiice ascultătoare? La rândul lor, vor fi sortiţi toţi copii să se nască în momente care să le garanteze începuturi de viaţă compatibile cu speranţele lui? Aproape orice prezicere implică o relaţie cu alţi oameni, astfel încât măsura în care stelele constrâng, în loc de a predispune

doar, întreaga lume a experienței umane, trebuie să reprezinte o rețea infinit de complexă de evenimente inevitabile. Dacă un om e predestinat să piară la un moment dat prin tăișul fierului, el trebuie să îl întâlnească pe ucigașul obligat să îl omoare; la rândul lui, ucigașul trebuie să aibă prilejul, un motiv adecvat și o armă la îndemână; soția victimei – dacă îl iubește sau dacă depinde de el pentru a se întreține – trebuie să aibă o prevestire nenorocoasă despre ziua respectivă, așa cum trebuie să aibă și toți prietenii lui, iar dușmanii – unele norocoase; și așa mai departe la infinit. Dacă stelele predispun doar, în loc de a obliga, situația nu se îmbunătățește prea mult, deoarece hotărârea de a nu ucide luată de posibilul asasin trebuie să modifice horoscoapele victimei, soției, prietenilor și dușmanilor, fără a le permite și lor să aleagă după plac. Toate acestea sunt implicite în comentariul lui Calvin.

Celălalt argument eficient, foarte comun, dar susținut aici, deloc surprinzător, cu o elocvență specială, aparține teologiei. Astrologia e o superstiție diabolică prin care oamenii sunt *quasi ensorcelés*.[209] Uneori, Dumnezeu poate folosi harul care anulează influența cerului, iar experiența convertirii preschimbă adesea oamenii în persoane noi.[210] Multe din cele ce i se întâmplă unui om *gît en la volonté ou conditions d'autres que de lui*:[211] o afirmație destul de convențională, dar care era de așteptat de la Calvin, ca și remarca următoare, cum că David a „ales" ciuma dintre cele trei flageluri posibile trimise de Dumnezeu.[212] Foametea din vremea lui Ilie a fost o minune, nu a fost cauzată de stele; dintr-o astfel de pedeapsă divină, *toute constellation est exclue*.[213] La fel, Dumnezeu a secat Marea Roșie și Iordanul într-o clipită[214], nu cu ajutorul pozițiilor stelelor și al unghiurilor socotite cu mult timp înainte. Obișnuitele dovezi luate din anumite texte ale Scripturii se adaugă unor astfel de afirmații. Dumnezeu i-a dojenit pe caldeeni, spunând că schimbările și căderile împărăților nu pot fi citite în stele.[215] Dacă *Geneza* spune că stelele au fost așezate ca semne pe cer, sensul pe care trebuie să îl înțelegem este că ele sunt folositoare agricultorilor și medicilor. Interpretarea horoscoapelor este față de toate acestea ca beția față de vin – un exces, un abuz.[216] Profeția belșugului și foametei, făcută de Iosif în fața faraonului, a venit prin revelație, iar Moise, deși cunoscător al întregii înțelepciuni egiptene, nu a consultat cerul când s-a ales momentul de a-i conduce pe evrei din robie.[217] Steaua care i-a condus pe magi la iesle a fost *dressé ... par miracle*.[218] Este o mârșăvie să pui pe seama stelelor răspândirea mahomedanismului; înflorirea acestuia reprezintă o pedeapsă dreaptă pentru nerecunoștința omului.[219] În *Deuteronom*, 18, Moise îi condamnă pe ghicitori, pe cei ce cercetează zilele –

adică pe cei ce fac alegerile astrologice – şi pe alţi vrăjitori şi magicieni.[220] Locuitorii Efesului, dedaţi la *folles curiosités*, şi-au ars cărţile, ce preţuiau până la 5000 de franci, după convertirea la creştinism, aşa cum ne spune Sfântul Luca în *Fapte*, iar Simon Magul a fost uimit de faptul că Hristos nu găsea vreun rost în îndeletnicirile lui.[221] Toată lumea să *regarde à quoi il este appelé, pour s'appliquer à ce qui sera son office*, iar cărturarul să înlocuiască lucrurile frivole cu studii bune şi folositoare.[222] Este destul de probabil ca credincioşii din popor, pentru care această discuţie era menită, să o considere convingătoare.

Hieronymus Cardanus (Jerome Cardan), *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, (Nuremburg: apud Iohan. Petrium, 1547), pe verso-ul paginii de titlu.

Portretul lui Jerome Cardan. În jurul chenarului medalionului se află un citat din *Elena* lui Euripide (346-47), care înseamnă „Orice s-ar întâmpla, foloseşte cât mai bine viitorul." Îi datorez această identificare colegului meu J. G. Keenan, de la Catedra de limbi clasice. Se sugerează o idee frecvent întâlnită, prin care era păstrată doctrina creştină a liberului arbitru – cunoaşterea astrologică permite un anumit control asupra viitorului.

O colecţie de scrisori aparţinând lui Thomas Erastus, medic de profesie, dar care şi-a împrumutat numele unei erezii, e interesantă nu atât prin conţinut, care e luminat şi plin de bun simţ, cât prin prilejul şi tonul său.[223] Chemat înapoi după nouă ani de studii în Italia pentru a practica medicina la Schleusingen, Erastus a aflat, spre marea sa supărare, că pacienţii săi credeau în almanahuri care le spuneau zilele norocoase sau nenorocoase pentru fertilizare, înţărcatul copiilor, tăiatul unghiilor şi al părului, aplicarea ventuzelor şi a purgativelor, lăsatul sângelui, prescrierea lictarelor sau a pastilelor, plecarea în călătorie, îmbrăcatul unor haine noi, mutatul în altă casă, târguitul şi aşa mai departe. Deşi

cunoscuse existența unor asemenea publicații, nu știuse că ele erau luate în serios. El a aflat cu necaz că aceste calendare constituiau o piedică în calea tratamentelor sale: de exemplu, un pacient putea refuza să i se ia sânge deoarece Luna era în Scorpion. Când nu era nici o primejdie, Erastus ceda uneori în fața superstițiilor, însă alteori lupta pentru demnitatea științei deprinse de la cei mai buni dascăli și practicate cu succes. Cu ajutorul unei cărți italiene, scrise de Savonarola, pe care o transpusese într-o germană simplă, el reușise să îi abată pe unii din calea superstițiilor; dar, deși cei culți erau de acord cu cartea respectivă, ignoranții o condamnau, ca și pe autorul ei, de obicei fără a da argumente. Unele persoane oferiseră totuși argumente, iar deoarece acestea meritau un răspuns, va publica o corespondență care apăruse deja într-o versiune neautorizată, cu atât mai mult cu cât ciuma îl alungase din școală și din oraș și are timp la îndemână.[224] (Nu ne-am aștepta de la un doctor să rămână în oraș?)

Evoluția corespondenței, din care cunoaștem doar contribuția lui Erastus, este ciudată. Pentru mult timp, subiectul îl constituie opiniile lui Hipocrate și ale lui Galen în legătură cu astrologia și în special o lucrarea a celui din urmă despre zilele critice.[225] Strathmion – fără îndoială un pseudonim – insistă că textul demonstrează interesul lui Galen pentru medicina astrologică, iar Erastus că Galen încerca doar să explice de ce a treia zi critică a lunii selenare nu era douăzeci și unu, ci douăzeci.[226] Ceea ce stârnește cel mai mult interesul este incapacitatea lui Strathmion de a se concentra asupra afirmațiilor lui Erastus. „Când m-am întors acasă ieri din Turingia,", începe o scrisoare a lui Erastus, „mi-au dat scrisoarea ta. Văzând că era lungă (*longisculas*), am simțit o plăcere considerabilă, deoarece bănuiam că voi mă voi lumina întrucâtva. Dar când am început să citesc am înțeles că spuneai același lucru ca întotdeauna."[227] În scrisoarea următoare, el se întoarce la aceeași temă: „Pari a scrie fără să citești cu atenție scrisoarea mea."[228] În scrisoarea ce urmează el se plânge de același lucru: „Am primit scrisoarea sa, în care rămâi tu însuți (*tuas reperi literas, in quibus tui simile es*). Mă mir că te poți mulțumi cu a răspunde de două ori repetând fără rost aceleași argumente."[229] Și încă o dată: „Scrisoarea pe care am primit-o pe 15 martie nu conținea nimic la care nu am răspuns deja."[230] Deși răbdarea începe să i se apropie de capăt și îl citează pe Galen declarând că „Părerile greșite fac ca mințile celor care le dețin să fie surde și oarbe, astfel încât ei nici nu aud, nici nu văd nimic,"[231] el încearcă resemnat, încă o dată, să lămurească lucrurile, de data aceasta deosebit de detaliat. Sarcina nu are speranțe de reușită, iar scrisorile următoare se adresează altor corespondenți. Între timp, tonul lui Erastus devine

acela de nerăbdare întunecată şi exasperată, ca, de pildă, atunci când un liberal modern se încăpăţânează să poarte o discuţie despre integrare cu un sudist în vârstă, ale cărui convingeri au fost căpătate atât de devreme, încât baza lor e preraţională. Faptul că această controversă implică persoane care nu erau capabile, ori dispuse, să asculte nu este, desigur, surprinzător; remarcabil este că adversarii pleacă atât de adesea de la aceleaşi idei, ca, la începutul cărţii, în cazul lui Bellanti şi al lui Pico. Cât priveşte conţinutul scrisorilor rămase, e suficient să se observe că autorităţile rămâneau importante chiar şi pentru un sceptic. Erastus nu se arată nicăieri dispus să spună că părerile lui Galen şi Hipocrate îl interesează doar pe istoricul ideilor.

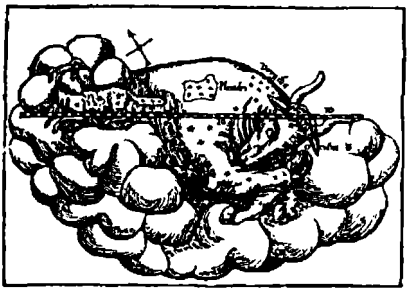
Ne putem încheia convenabil cercetarea comentând lucrarea *Mantice, ou Discours de la verité de la diuination par l'astrologie* (ed. a doua 1573), scrisă de Pontus de Tyard, lingvist, poet, om de ştiinţă, prelat, monarhist şi, cel puţin pentru un timp, susţinător al *prisca theologia* hermetice. Ea are marele avantaj că prezintă răspunsurile date de către un astrolog entuziast numit Mantice (Ghicitorul) unui atac împotriva astrologiei aparţinând unui vorbitor numit Le Curieux, iar dialogul se termină prin decizia luată de autorul în persoană. Deoarece argumentele aduse de ambele părţi reiau multe dintre ideile apărute timp de trei sferturi de secol de controversă, nu numai că aceste exact o sută de pagini oferă un rezumat compact, ci se încheie prin a recomanda – oricât de timpurie este data – o concluzii care, în ciuda activităţii continue a astrologilor, va anticipa scepticismul ştiinţei responsabile.

Dezbaterea e precedată de respingerea oricăror practici divinatorii diferite de cele astrologice. Augurii, auspiciile, cercetarea măruntaielor şi toate celelalte superstiţii dezvoltate în Etruria au dispărut; *goëtia* sau magia neagră a fost distrusă, împreună cu alte relicve ale Egiptului; preotesele Pitiei şi ventrilocii nu mai fac profeţii; din piromanţie şi hidromanţie – ghicitul prin foc şi apă – nu mai rămân decât numele. Doar astrologia mai are aderenţi.[232] În cartea de faţă, autorul va încerca să reproducă o recentă aprinsă discuţie pe această temă. Prima dată intră în scenă antagonistul.

După un preambul plin de citate, se oferă un rezumat dispreţuitor al proprietăţilor atribuite planetelor şi semnelor. Nici o exhalaţie a pământului nu poate să umezească Luna sau pe Venus, iar presupusul lor gen feminin este inferat din această proprietate. De fapt, planetele sunt în realitate *affranchies de noz sexes*. Dacă soarele este deosebit de fierbinte în Rac, de ce e considerat acesta rece şi umed? Şi de ce este Săgetătorul fierbinte şi uscat, dacă noi suferim

de frig când soarele trece prin el? Orice asemenea afirmaţii sunt *mensonges monstrueuses* şi *menteries ridicules & fables*, deci profeţiile făcute pe aceste baze se adeveresc o dată la o mie de prilejuri.[233] Nici istoria acestei arte nu prezintă vreo distincţie. Cei vechi le-au ridicat statui sau le-au înălţat laude publice matematicienilor, arhitecţilor, medicilor, împăraţilor, soldaţilor, filozofilor şi poeţilor, dar niciodată vreunuia dintre astrologi, care au fost condamnaţi la moarte, exilaţi, sau pedepsiţi în alte feluri de către Tiberiu, Vitellius, Diocleţian, Maximilian, Constantin, Valentinian şi Valens.[234] Plotin, cel mai de seamă dintre filozofii platonicieni, a scris împotriva astrologiei.[235] Absurdităţile ei sunt demonstrate de contradicţiile din horoscopul unei familii; horoscopul soţiei poate prezice moartea soţului, iar soarta unui om nu poate depinde de propriile stele, dacă este deja hotărâtă de acelea ale tatălui şi fratelui său mai mare.[236] De ce mai avem poliţie şi lăudăm pe cei ce se poartă bine, dacă faptele îşi au cauza în ceruri?[237] Zămislirea copilului sau înzestrarea lui cu suflet sunt la fel de importante ca şi naşterea; şi ce se va spune despre copilul care nu se naşte pe loc, acum scoţând un mădular şi apoi retrăgându-l, în timp ce subtilul ghicitor îşi calculează mereu figura?[238] Dacă doi prinţi aleg o anumită zi pentru o bătălie, aceasta trebuie să se dovedească neprietenoasă pentru unul dintre ei – acela care, aşa cum a mărturisit chiar Guido Bonatti, este mai puţin puternic sau are armata cea mai mică.[239] Pot exista suficiente constelaţii pline de cruzime pentru a determina morţile a o mie de oameni ucişi într-o bătălie, sau chiar a trei sau patru, distruşi de o singură salvă de tun?[240] Adevăratele cunoştinţe astrologice ar necesita observarea empirică a unor efecte similare provenind din configuraţii similare, dar aceasta este imposibilă, deoarece întoarcerea corpurilor cereşti în situaţii identice poate lua şi 49.000 de ani. Pretenţia babilonienilor de a fi realizat 470.000 de ani de observare este contrazisă de faptul că au identificat doar 1.022, sau conform unei alte surse, 1.467 de stele. Putem crede că toate celelalte sunt *stériles, endormies, & paresseuses*? Dacă se afirmă că se repetă cel puţin configuraţiile planetare, replica potrivită este că nu s-au produs aceleaşi efecte; imperiile, obiceiurile, legile şi religiile nu au renăscut niciodată.[241]

Contra-argumentarea continuă în forţă. Dacă este adevărat că planetele produc efecte fizice – paloarea lunii, culoarea roşie a lui Mercur, aspectul întunecat al lui Saturn – este o nesăbuinţă să atribuim şi trăsături precum zgârcenia, melancolia, cruzimea, mândria şi dorinţa, mai ales că acestea nu sunt determinate de materie, ci de poziţie.[242] Relaţia dintre poziţie şi semnificaţie nu poate depinde de locaţie, de vreme ce fericirea lui Mercur înseamnă tristeţea lui Venus; ea nu se



Athanasius Kircher, *Oedipus Aegiptiacus*, vol. I (Roma: Vitalis Mascardi, 1652), p. 359.

„O figură a Taurului zodiacal, pe care anticii îl numeau casa lui Venus şi semnul înălţării lunii, arătând poziţia Pleiadelor, sau Succoth Benoth şi a altor stele din apropiere:"
Scopul este de a explica una dintre erorile de care fuseseră cuprinşi admiraţii antici. O parte a textului latinesc poate fi tradusă după cum urmează: „Faptul că autorii evrei confundau constelaţia Pleiadelor cu coada Berbecului a fost, după părerea mea, consecinţa apropierii Pleiadelor de coada Berbecului, aşa cum arată figura. Şi cred de asemenea că s-a întâmplat aşa din cauză că mitografii antici o reprezentau pe Venus călărind pe Berbec, sau din pricina marii apropieri dintre Berbec şi constelaţia veneriană a Pleiadelor, sau din cauză că Venus începe să îşi exercite influenţa la sfârşitul Berbecului." Se găseşte o scuză asemănătoare şi confuziei între Pleiade şi Hyade şi Fecioară.

poate datora nici planetei, de vreme ce influenţa e determinată de loc.[243] Doctrina aspectelor este de asemenea inacceptabilă. Pe lângă conjuncţie şi opoziţie, de ce a luat în considerare Ptolemeu doar trigonul, cvadratura şi sextilul, de vreme ce 360° se divid la fel de bine şi prin 36, 40, 45 sau 72? De fapt nu poate conta decât apropierea. Comparaţia dintre stele şi oamenii ce dănţuiesc în cerc, care pot vedea pe cineva aflat la o depărtare de două sau trei locuri mai bine decât pe cei pe care îi ţin de mână, nu are nici un sens: *comme l'Estoille este illustré d'vne rayonnante rondeur, autant luy sroit visible le ioiganant, que l'eslongné.*[244] Întregul sistem este plin de sine şi duce la profanarea lucrurilor sfinte, anunţarea sfârşitului pentru religie sau pentru stăpânire, şi la punerea pe seama stelelor a lipsei de pietate, a potopului, a trecerii din urmă prin foc a lumii, a sfinţeniei, minunilor, păcatului original şi a Întrupării.[245] De fapt, putem vedea, din exemplul ciorilor şi al coţofenelor, care, atât cât se poate spune, sunt identice, deşi au ieşit din ou în momente diferite, timp de cam o lună, că diferenţele dintre oameni se datorează diversităţii obiceiurilor şi educaţiei.[246]

Acum se ridică pentru a vorbi Mantice, apărând pentru început tradiţia ca întemeiată de cărturari şi confirmată de experienţă. În ce putem avea încredere cu privire la problemele importante, dacă nu în autoritatea unei persoane faimoase? Este o lipsă de respect să-i măsurăm pe cei mai mari folosind cotul cu care ne măsurăm propria noastră ignoranţă. În plus, primii oameni au trăit sute de ani şi au avut avantajul de a nu fi supuşi influenţei stelelor dezrădăcinate sub care s-au

născut generaţiile de mai târziu.[247] Poezia antică e plină de înţelepciune ascunsă: Orfeu a fost primul astronom grec; zborul lui Dedal a simbolizat cunoaşterea stelelor; Bellerophon, Atlas, Phaëton, Titan, Castor şi Pollux, Orion şi mulţi alţii apar în mituri astrologice. Saturn, Jupiter, Marte, Apolo, Venus, Mercur, şi Diana erau „regi sau alte persoane studioase, care prin trudnica lor sârguinţă au învăţat traiectoriile şi influenţele planetelor, denumite de atunci după numele lor." S-a spus despre Tiresias că şi-a schimbat sexul pentru că el a identificat genurile planetelor.[248] Legile romane împotriva astrologiei au fost motivate de dorinţa de a ţine poporul în starea de supunere neştiutoare; dar ştiinţei astrologice îi era acordat un loc de cinste în Babilonia, Teba, Etiopia şi Egipt. Preotesele virgine de la Delfi serveau un oracol consacrat Fecioarei, iar pitonul de sub tripod era dominat de influenţa constelaţiei Draco.[249] Se dă în continuare exemplul unor conducători care au luat aminte sau, ca Ariovistus, Pericle şi Xerxes, au disprețuit cu consecinţe dezastruoase prezicerile astrologice.[250]

De la dovezile istorice, Mantice trece la cele naturale. Ştiind că ziua a noua a lunii este nenorocoasă, furnica nu îşi părăseşte niciodată muşuroiul atunci. Scarabeul, după ce face cocoloaşe din bălegarul vacilor sau al măgarilor, le îngroapă preţ de douăzeci şi opt de zile în fiecare lună, iar apoi, în a douăzeci şi noua, le dezgroapă şi le rostogoleşte mai întâi de la est la vest, imitând bolta cerească, apoi de la vest la est, imitând planetele, folosind, pentru a le face pe toate acestea, treizeci de picioare, care semnifică cele 30° ocupate de fiecare dintre semnele zodiacale. Cinocefalul mascul, sau maimuţa cu cap de câine, întâmpină echinoxul urinând sau lătrând ascuţit la fiecare dintre cele doisprezece ore diurne.[251] Din nou, dacă marea, care este umoarea pământului şi seva plantelor şi a copacilor sunt afectate de schimbări ale anotimpurilor, de ce nu şi oamenii?[252]

Urmează negarea argumentelor contrare. Sunt apărate ca potrivite din punct de vedere metaforic numele semnelor zodiacale; cele patru aspecte ptolemaice, împărţite fiecare în trei părţi, corespund celor patru anotimpuri cu perioadele de început, mijloc şi sfârşit ale acestora; iar cele patru unghiuri astrologice sunt apărate prin intermediul unui misticism matematic a cărui sursă ultimă, aşa cum am văzut, este Pitagora. Planetele aflate în opoziţie sunt despărţite de şase semne, cele în trigon, de patru, cele în cvadratură, de trei, cele în sextil, de două; iar proporţiile 6, 4, 3, 2 compun armonia universului. „Astfel pot fi date suficiente motive pentru fundamentele astrologiei ... Nimic nu apare în ea fără nişte motive, ordine şi proporţii demne de luat în seamă."[253] Cât despre acuzaţia de răutate adusă planetelor, aceasta este o greşeală; fiinţele omeneşti fac maiestatea lui

Saturn, bunăvoinţa lui Venus şi căldura lui Marte să pară malefice.[254] Horoscoapele sunt realizate la naştere, nu vreun alt moment, deoarece atunci devine fătul cu adevărat omenesc şi începe atât să primească razele celeste, cât şi să respire aerul afectat de acestea.[255] Celor spuse despre ciori şi coţofene li se poate răspunde zicând că ele sunt toate create cam în acelaşi timp, dar fără îndoială sunt la fel de diferite una faţă de alta ca şi oamenii, deşi acestora le par la fel, aşa cum poate şi oamenii le par lor. În orice caz, deoarece omul are un statut mai înalt şi potenţial mai mare, el este capabile de o individuaţie mai mare. Presupusele greşeli făcute de astrologi nu justifică renunţarea la întreaga artă. Orice alt lucru în univers are o utilitate; oare doar cerul, cea mai mare şi mai onorată parte a creaţiei, să nu aibă nici una? Urmând argumentul expus de Le Curieux, ar trebui să respingem şi întreaga medicină, toate legile, întreaga teologie, întreaga filozofie. Aici Mantice se opreşte din vorbit, faţa lui exprimând dispreţul resimţit pentru raţionamentul adversarului său.[256]

Deşi discursul lui Mantice abundă în idei poetice, nu pare prea probabil ca un cititor modern să fie surprins de faptul că laurul îi e acordat lui Le Curieux. De Tyard recunoaşte că a fost cândva entuziast în privinţa daemonilor şi a spiritelor şi că mai apoi, după ce experimentele sale nu au avut mai mult succes decât *l'espoir fumeux de l'Elixir aux Alchimistes*, a trecut la astrologie, în privinţa căreia a rămas pentru mult timp împărţit între credinţă şi respingere. Astrologii pe care îi vedea lucrând nu cunoşteau adevăratele mişcări ale astrelor, deoarece oricine îşi ridica ochii spre cer putea vedea că efemeridele folosite de ei erau incorecte. Tabelele lui Jean Stade, calculate pe baza teoriilor lui Copernic şi Erasmus Rheinhold, intră în conflict grav cu cele ale lui Alfonso, Blanchi, Pittate şi alţii, iar judecăţile bazate pe astfel de lucruri incerte nu merită încredere.[257] În plus, doctrinele concurente în privinţa modului de a trasa cele douăsprezece case duc la interpetări foarte diferite ale horoscopului, deşi fiecare se bucură de sprijinul unor autorităţi respectate.[258] La fel de demoralizatoare este şi înţelegerea faptului că precesiunea de echinocţii trebuie să fi invalidat multe dintre practicile ptolemaice încă aplicate.[259] În concluzie, deşi de Tyard este încântat de contemplarea astronomică, el, „nu poate adera cu conştiinţa curată la astrologia divinatorie înainte ca mişcările să fie cunoscute cu exactitate şi ca o singură metodă de a construi casele să fie demonstrată prin motive solide şi experienţă." Cel mult, el poate mărturisi că stelele exercită într-adevăr o anumită influenţă.[260] Concluzia este modestă, dar, chiar dacă rămâne mai puţin radicală decât câteva dintre argumentele contrarii pomenite mai sus, ea rămâne totuşi fundamental sceptică.

V. Concluzie

Până în acest moment, am urmărit suficiente documente pentru ca linia generală a controversei să fie clară. Deja cele mai multe argumente ne-au devenit familiare şi nu ar avea vreun sens să prelungim cercetarea, care s-a limitat la documente ce se ocupau exclusiv de astrologie. Nu am încercat să adun toate referinţele întâmplătoare la acest subiect, oriunde s-ar găsi ele. Cei interesaţi de ideile şi literatura englezeşti vor găsi o valoare deosebită lucrării lui Don Cameron Allen *The Star-Crossed Renaissance: The Quarrel about Astrology and Its Influence in England*[261] (*Renaşterea tulburată de stele: cearta în legătură cu astrologia şi influenţa ei în Anglia*) şi celei a lui Paul Kocher, *Science and Religion in Elizabethan England* (*Ştiinţă şi religie în Anglia elizabetană*)[262]. Capitolul III al cărţii lui A. J. Meadows, *The High Firmament: A Survey of Astronomy in English Literature* (*Boltal înaltă: o cercetare a astronomiei în literatura engleză*)[263] conţine un mare număr de aluzii literare la astrologia din timpul Evului Mediu şi al Renaşterii. Un eseu al lui Sanford V. Larkey discută pericolele provocate în primii ani ai domniei Elisabetei de profeţiile lui Nostradamus şi ale altora.[264] Şi au existat şi alte studii, care sunt uşor accesibile. Ne mai rămâne aici doar să oferim un scurt rezumat menit a strânge laolaltă firele unei pânze foarte complexe.

Încurajarea astrologiei în Renaşterea neo-platoniciană, înrădăcinată în gândirea lui Pletho şi a lui Ficino, pare să fi fost legată de *Corpus Hermeticum*, adus la Florenţa cam prin 1460 şi tradus în latină de către Ficino, înainte de a întreprinde o transpunere latină a nou-accesibilelor dialoguri ale lui Platon. De vreme ce teologia hermetică constituie subiectul unui capitol separat, nu e necesar aici decât să reamintim faptul că aceasta îşi imagina că întregul univers este animat şi pătruns de influenţe daemonice. Ficino însuşi, deşi filozof, era – ca şi Mantice a lui de Tyard, – genul de filozof atras de idei poetice, mai ales dacă ele provocau mintea să se înalţe la empireu şi să contemple imaginile unor spirite strălucitoare. Prin urmare, pentru el, concepţia hermetică a unui daemon care stă pe fiecare stea şi emite influenţă se combina uşor cu latura mistică a lui Platon, aşa cum fusese aceasta dezvoltată de şcoala neo-platonică a lui Plotin şi a altora. Tratatul său astrologic, *De vita triplici*, mai ales în partea numită *De vita coelitus comparanda* („Despre a ne conduce viaţa după stele") atrăgea atenţia lumii cărturăreşti asupra unei discipline ce în timpul Evului Mediu fusese remarcată ocazional de către filozofi, dar îi interesa în principal pe medici; iar influenţa ei a

fost întărită de cunoştinţele de invidiat ale lui Ficino în ceea ce priveşte limba greacă, încă puţin ştiută, dar constituind obiectul unui interes din ce în ce mai sporit, ca şi de dominaţia lui asupra Academiei din Florenţa, aflată atunci în culmea strălucirii sale sub patronajul prinţului-negustor Cosimo di Medici.

O astfel de interpretare poate păcătui prin îngustimea limitelor, căci umanismul aflat pe cale de a se naşte ar fi dus fără îndoială la redescoperirea importanţei astrologiei antice şi fără Ficino. În orice caz, astrologia a găsit în Pico un adversar puţin probabil, care promitea la început să îl depăşească în ezoterism pe Ficino, dar dus în cele din urmă la prăbuşirea sistemului. În 1586 papa Sixtus al V-lea a condamnat astrologia divinatorie prin bula *Coeli et terrae*, sentinţă confirmată, cu modificări, de papa Urban al VIII-lea în *Inscrutabilis* – iar aceasta în ciuda faptului că Urban se arătase dispus să ceară ajutorul lui Tommaso Campanella pentru contracara efectele rele ale eclipselor.[265] În general, este corect să spunem că adversarii aduceau argumente mai convingătoare decât susţinătorii, deoarece se bazau mai puţin pe analogie şi invocarea autorităţilor. Până în 1700, bătălia era în fapt câştigată, în ceea ce îi priveşte pe eruditi, oameni de ştiinţă şi filozofi, dacă nu pentru marele public.

Mintea umană este totuşi capabilă de capricii stranii. Pe unul dintre acestea l-a remarcat Kocher, care a observat că „dintre cele şase polemici lungi publicate în Anglia împotriva astrologiei în epoca elisabetană, cinci – cele aparţinând lui William Fulke, John Calvin, William Perkins, John Chamber şi George Carleton – au venit de la clerici."[266] Că teologii se opun nu doar ideii că faptele umane sunt determinate, ci uneori şi că sunt predispuse de către stele este uşor de înţeles. Conceptul de liber arbitru e nu se poate separa logic de distribuirea laudei şi a vinei. Mai neaşteptat este ceea ce urmează.

> Şi cine, de cealaltă parte, a vorbit în favoarea astrologiei? Spre mirarea analistului modern, în principal cei mai importanţi oameni de ştiinţă ai epocii... un front aproape compact format din medici, astronomi şi alţi filozofi ai naturii, renumiţi pentru realizările lor.[267]

Am amintit exemplul lui Cardan. Judecarea altor astronomi e mai problematică. Se ştie că Kepler realiza horoscoape şi probabil nu, aşa cum s-a afirmat uneori, doar pentru a câştiga bani. Totuşi, polemica sa cu Robert Fludd este uneori pe atât de realistă pe cât ne-am putea dori: de exemplu, spune el, „Fludd preia într-un mod confuz şi inexact ceea ce a primit de la o tradiţie compusă din opinii contradictorii; eu însă înaintez după ordinea naturală, astfel încât totul să poată fi corectat de legile naturii şi confuzia să fie evitată."[268] Poziţia altor

oameni de ştiinţă este la fel de echivocă. În general, tendinţa remarcată de Kocher în Anglia este probabil mai puţin pronunţată pe continent – cu excepţia poate a medicilor, printre care folosirea astrologiei avea o lungă istorie. Totuşi, se poate aprecia fără dificultate de ce oamenii de ştiinţă aveau adesea prejudecăţi deterministe. Nu a fost niciodată uşor pentru cineva concentrat asupra descoperirii de legi să admită interferenţe ale voinţei umane; iar marea importanţă a eredităţii şi a mediului era încă rar, dacă era vreodată, recunoscută. Dacă era necesar să se opteze, cauza putea, în cele din urmă, fi pusă mai bine pe seama razelor fizice emanate de planete şi stele, care cel puţin se pretau observaţiei, decât pe seama numerelor mistice, a formulelor verbale cabalistice şi a diavolilor.

NOTE: CAPITOLUL UNU

[1] Citat de Franz Boll şi Carl Bezold, *Sternglaube und Sterndetung: Die Gesischte und das Wesen der Astrologie*, ed. a IV-a (Leipzig: B. G. Teubner, 1931), p. 58.

[2] Cum fiecare dintre semnele zodiacale ocupă o porţiune de 30 de grade de cer, Saturn va fi depăşit Berbecul cu 3° 23 ' în Peşti, Marte cu 22° 48' în Taur, iar Mercur cu 11° 44' în Săgetător. Gradele se socotesc de la marginile din partea dreaptă, observatorul privind dinspre Pământ, adică, în sens invers acelor de ceasornic.

[3] Vezi Alan Leo, ed., *Întocmirea horoscopului*, ed. a X-a (Londra: L. N. Fowler & Co. Ltd., 1969), pp. 110-1.

[4] Jean Hieroz, L'Astrologie *mondiale et météorologique de Morin de Villefranche*, traduction intégrale du 25e livre de *L'Astrologia Gallica*, „Des Constellations universelles du ciel" (Paris: Les Editions Leymarie, 1946), p. 34. Calculele din horoscop îmi aparţin.

[5] Adaptată de la Christopher McIntosh, *The Astrologers and Their Creed: An Historical Outline* (Astrologii şi crezul lor: o perspectivă istorică) (Londra: Hutchinson & Co., 1969), p. 123.

[6] Un alt horoscop al lui Edward al VII-lea, cu foarte puţine diferenţe, este tipărit de Leo, în *Întocmirea horoscopului*, pe primele pagini.

[7] McIntosh, *Astrologers and Their Creed*, p. 27.

[8] Cf. J. D. North, „Kalenderes Enlumyned Ben They: Some Astrological Themes in Chaucer", *Review of English Studies*, serie nouă, vol. XX (1969), 138, n2.

[9] McIntosh, *Astrologers and Their Creed*, pp. 133-134.

[10] Ocazional se foloseşte şi termenul „puteri oculte", ca în Antonio Franccesco Bonatti, *Universa astrosophia naturalis* (Patavii: Apud Petrum Mariam Frambottom, 1687), p. 48 (I, xii). Dar vehiculul acestora era considerat de regulă *motus*, *lumen* şi *calor*.

[11] Cf. Robert Eisler, *The Royal Art of Astrology*, (*Arta regală a astrologiei*), (Londra: Herbert Joseph Limited, 1946), p. 162.

[12] Opt, deoarece 30°, 60° şi 90° se pot număra în două direcţii.

[13] Aceste detalii sunt împrumutate în principal de la Eisler, *Arta regală*, p. 96.
[14] Cf. *ibid.*, p. 87. Faptele sunt însă binecunoscute.
[15] Aldebaran, în Taur, se află la o distanţă de 57 de ani lumină, Pollux, în Gemeni, 32; Regulus, în Leu, 56; Spica, în Fecioară, 230; iar Antares, în Scorpion, 380. vezi Eisler, *Arta regală*, p. 205.
[16] Boll şi Bezold, *Sternglaube*, p.2.
[17] – *ist kaum eine Spur von Vorheberechnug der Schicksale eines einzelnen gewohnlichen Menschen zuu finden, ibid.*, p.3.
[18] Unele dintre tiparele lingvistice indică însă surse sumeriene (ibid., p. 8)
[19] A. Sachs, „Horoscoape babiloniene", *Journal of Cuneiforn Studies*, VI, (1952), 54-56 (pentru datarea textului babilonian) şi 51 (pentru datarea horoscopului grecesc).
[20] Ibid., 53 şi 51.
[21] Paris: Librairie Félix Alcan, 1927.
[22] Choisnard, *Preuves*, p. 46.
[23] Jean Hieroz, L'Astrologie selon Morin de Villefranche, quelques autres et moi-même, ed. a II-a (Paris: Les Éditions des Chams-Élisées, „Omnium Littéraire, 1962), pp. 15-16.
[24] *Ibid.*, p. 17
[25] Lucius Bellantius Senetius, *Liber de astrologica veritate, et in disputationes Ioannis Pici adversus astrologos responsiones* (Venetiis: Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1502), sig. A4v (I, ii).
[26] Leo, *Întocmirea horoscopului*, p. 61.
[27] Ibid., p. 62
[28] Ibid., pp. 131 şi 59n.
[29] Ibid., pp. 131 şi 59n
[30] Cu scurta relatare deja menţionată, cf. Gustav Braunsperger, *Beiträge zur Geschichte der Astrologie der Blützeit, vom 15. bis zum 17. Jahrhundert* (Munchen: H. Murauer, 1928), pp. 10-12
[31] Ioannis Pici Mirandulae Concordiaeque Comitis, *Opera omnia* (Basiliae: Ex Officina Henric Petrina, 1572), I, 266.
[32] Ed. Eugenio Garin (Lexington, Kentucky: The Anvil Press, 1953), p. 36.
[33] Bonatti *Astrosophia*, p. 10 (I, iii).
[34] Tycho Brahe, *De disciplinis mathematicis*, în *Opera*, ed. I. L. E. Dreyer (Havniae: 1913ff., I. 167ff.); citat de Braumsperger, *Beiträge*, p. 59.
[35] G. Picodella Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divnatricem*, ed. Eugenio Garin, 2 vol. (Firenze: Vallecchi, 1946-1952), I, 40. Există o traducere italiană pe pagini opuse.
[36] *Ibid* I, 44.
[37] *Ibid* I, 46.
[38] *Ibid* I, 46-54.
[39] *Ibid* I, 58.
[40] *Ibid* I, 60.
[41] *Ibid* I, 101-102 (II, i).
[42] *Ibid* I, 104-106 (II, i).
[43] *Ibid* I, 106-108 (II, ii).
[44] *Ibid* I, 108 (II, ii).
[45] *Ibid* I, 112-16 (II, iii).

[46] *Ibid* I, 116-24 (II, iv).
[47] *Ibid* I, 126 (II, v).
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid* I, 128 (II, v).
[50] *Ibid* I, 132 (II, v).
[51] *Ibid* I, 134 (II, v).
[52] *Ibid* I, 136-42 (II, vi).
[53] *Ibid* I, 140 (II, vi).
[54] *Ibid*
[55] *Ibid* I, 144 (II,vii).
[56] *Ibid* I, 154-56 (II.vii).
[57] *Ibid* I, 156-8 (II, viii).
[58] *Ibid* I, 162 (II, ix).
[59] *Ibid* I, 164 (II, ix).
[60] *Ibid* I, 168-70 (II,x).
[61] *Futura multo post tempore a trasenti constellatione effici non posse.* – *Ibid.* I, 462 (IV, vi).
[62] – *tot annis, quot signorum partibus a tali loco planeta distabat.* Deşi fragmentul este greu de înţeles, „părţile" ar putea fi trei „feţe", în fiecare semn, de câte 10° fiecare, cărora li se dădeau uneori nume speciale. Pentru pasajul pe care tocmai l-am rezumat, vezi, *ibid.* I, 462-64 (IV, vi).
[63] *Ibid.* II, 360-62 (X, iii).
[64] *Ibid.* II, 370 (X, iv).
[65] *Ibid.* II, 378 (X, v).
[66] *Ibid.* II, 378-84 (X, v).
[67] *Perbella magis ... quiam naturalis et vera.* – *Ibid.*, I, 296, (III, xiv).
[68] *Ibid.*, I, 348-50, (III, xvii).
[69] *Ibid.*, I, 194, (III, iv).
[70] Pentru discuţie, vezi *ibid.*, I, 304-320, (III, xv).
[71] *Ibid.*, I, 286-88, (III, xiii).
[72] *Ibid.*, I, 178, (III, i).
[73] – *ostenditur caelum causam esse universalem neque ad ipsem individuorum varietatem referendam.* – *Ibid.*, I, 188, (III, iii).
[74] *Ibid.*, I, 190-92, (III, iii).
[75] *Ibid.*, I, 242, (III, x).
[76] *Ibid.*, I, 256-60, (III, xi).
[77] *Ibid.*, I, 262, (III, xi).
[78] *Ibid.*, I, 264, (III, xi).
[79] *Ibid.*, I, 260, (III, xi).
[80] *Ibid.*, I, 290, (III, xxv).
[81] *Ibid.*, I, 408-10, (III, xxvii).
[82] *iacta alea erat priusquam e matris, ut ait Lucilius, bulga infans committeretur.* – *Ibid.*, I, 458, (IV, v).
[83] *Ibid.*, I, 466-8, (IV, vii).
[84] *Ibid.*, I, 470, (IV, vii).
[85] El pare de fapt să creadă că aceasta este metoda lui obişnuită. De exemplu: *Qui mos in disputando servatus est et de inceps servandus; tum si detur astrologis quod maximum dant theologi, astrologiam tamen nihil esse.* – *Ibid.*, I, 420, (IV, i).

[86] *Ibid.*, I, 506, (IV, xiv).
[87] *Ibid.*, II, 458-60 (XI, i).
[88] *Ibid.*, II, 484-86 (XII, i).
[89] *Ibid.*, II, 490-92 (XII, ii).
[90] *Ibid.*, II, 504-506 (XII, iv).
[91] Vezi nota 26, mai sus.
[92] Bellanti, *De astrologica veritate*, sig. a1v.
[93] *Praeuidere autem futura ... diuinum quoddam est, ergo facilius & conuenientus per caelestes quam per inferiores consequi poterit. – Ibid.*
[94] *Ibid.*; sig. a1v-a2r.
[95] *Ibid.*; sig. a3r.
[96] *Ibid.*; sig. a3r-a3v.
[97] *Ibid.*; sig. a3v.
[98] *Ibid.*; sig. a3v-a4r.
[99] *– eam sententiam sic sillogyce figurari potest. Cuiusque natiuitats mercurius sic se habuerit &c. natus eius &c. cuius natiuitatis predicta sic se habent: igitur &c. – Ibid.* A4v.
[100] *Ibid.* A5r
[101] *Ibid.* A4v.
[102] *Ibid.* B3r.
[103] Ioannis Iovanus Pontanus *Opera: De Rebus coelestibus libri XIIII, eiusdem de luna fragmentum, item commentariorum in centum claudij ptolemaei sententias libri duo* (Basiliae: ?1556).
[104] *Ibid.* pp. 2526-29 (XII – care constă doar dintr-un „Proœmivm").
[105] *Ibid.* pp. 2530-31 (XII).
[106] *Ibid.* p. 2534 (XII).
[107] *Ibid.* pp. 2534-35, 2538-39 (XII).
[108] *Neque igitur ubique incessendus est mathematicus (i. e. astrologus), cum praedictiones euentorum euismodi minime succedent. – Ibid.* p. 2540 (XII).
[109] *Siquidem motus ipsius princpium omnisque autoritas penes marem existit, cui ut autori, quod dictum est ratio inest ac forma, cuius ipse moueatur gratia. – Ibid.* pp. 1963-64 (I, „Proœmivm").
[110] *-& sigulo in fingendis amphoris*) Dar sensul lui *sigulo* este nesigur. – *Ibid.* p.1964 („Proœmium").
[111] *Ibid.* pp. 1964-66 („Proœmium").
[112] *Ibid.* pp. 1966-67 („Proœmium").
[113] *Ibid.* pp. 1967-70 („Proœmium").
[114] *Ibid.* pp. 1971-72 (I, i).
[115] *– necesse est etiam in caelo, aquo moventur, eius modiiuim inesse, quodmmodo foueat & tanquiam astruat materiam in qua sese exerceat. – Ibid.* p. 1975 (I, iii).
[116] *Ibid.* pp. 1975-76 (I, iii).
[117] *– quotidianae quoque obseruationes eorul quae subinde contingunt, docere haec satis queunt. – Ibid.* pp. 1976-77 (I, iii).
[118] *Ibid.* pp. 1983-84 (I, vii).
[119] *Ibid.* p. 2104 (II, viii).
[120] *Ibid.* p. 2007 (I, xv).

[121] *Ibid.* p. 2081 (II, iv).
[122] *Ibid.*
[123] *Ibid.* p. 2082 (II, iv).
[124] Jacobus Schonheinz, *Apologia astrologiae* (Nurmberga: 1502).
[125] „Jacobus Schonheinz mathematicus et Phisicus Lectoribus Salutem", nepaginate.
[126] – *quod eos perorantes nemo interpellet e sede celsa, tumetsi guttere (sic.), quicquid in buccam venit euomunt.* – *Ibid.* sig A2r.
[127] *Ibid.* sig A2v.
[128] *Ibid.* sig A3r-A3v..
[129] *Ibid.* sig A3v-A4r.
[130] *Ibid.* sig A4v-A6v.
[131] *Ibid.* sig A5v.
[132] Norimbergae: Apud Io. Petreium, 1544.
[133] *Ibid.*, *De motu solis*, iv.
[134] Henricus Ranzovius, *Tractatus astrologicus de genethliacorum thematum iudiciis pro singulis nati accidentibus, ex vetustis et optimis quibusque auctoribus ... collectus* (Frnacofurti: Typis Wolffgangi Richteri, 1602).
[135] *Ibid.* „Ad lectorem".
[136] Pentru ediţie, vezi nota 4 de mai sus.
[137] *Ibid.* p. 17, XXV, iii.
[138] *Ibid.* p. 22 (XXV, iv).
[139] Galces (S. & O.): Aux Editions du Nouvel Humanisme, 1947.
[140] *Ibid.*, pp. 58-71, (I, iii).
[141] Vezi nota 10 de mai sus.
[142] *Ibid.*"Praefatio".
[143] *Ibid.*
[144] *Ibid.*, pp. 1-2 (I, i).
[145] *Ibid.*, pp. 2-3 (I, i).
[146] *Ibid.* pp. 4-5 (I, i).
[147] *Ibid.* pp. 6-7, (I, i).
[148] *Ibid.* pp. 7-9 (I, i).
[149] *Ibid.*p. 10 (I, iii).
[150] Pentru toate cele treizeci, *vezi Ibid.* pp. 10-12, (I, iii).
[151] *Ibid.*, p. 10 (I, iii).
[152] – *in locis maternis, non eodem momento totum semen recipitur, tum etiam ceentrum cordium amborum geminorum cum non sit idem: sed varia varijsque in locis, esse quoque orizontes varios necessum (sic) est.* –*Ibid.* pp.15-16 (I, iii).
[153] *Ibid.* pp.16-17 (I, iii).
[154] *Ibid.* p.18 (I, iii).
[155] *Ibid.* p.25 (I, v).
[156] *Ibid.* pp.25-26 (I, v).
[157] *Ibid.* p.26 (I, v)..
[158] *Ibid.* p.28 (I, v).
[159] *Ibid.*
[160] Numele franţuzeşti ale celor cinci zile sunt mai sugestive decât cele englezeşti: *lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi.* Primele ore ale acestor zile sunt guvernate, respectiv,

de Luna, Marte, Mercurius, Jupiter şi Venus.Chaucer le foloseşte în *Knight's Tale*, în care Palamon, Emily şi Arcite se roagă lui Venus, Lunii şi lui Marte „în orele lor", prima, a treia şi a şasea, după răsărit, în ziua de vineri.

[161] Bonatti, *Astrosophia*, pp. 28-29 (I. v):*Illud autem alterum quod inconsonum est, radiationum amicitias, ac inimicitias notant ... Nescirem autem qua ratione, ita definierint de adspectum inimicitijs, quae nulla prorsurs existit.*

[162] *Ibid.* p.29 (I, v).

[163] – *contraritates, implicationesque esse minimè credendas – Ibid.* P. 35 (I, vi).

[164] *Constat ergo mirabili consensu mundum superiorem, cum inferiori colligatum esse, & ex corpore animaque, quasi ex caelo, & terra hommo ortum suum duxisse ... quamobrem cum mundus magmus minorem regat, patet etiam hac de causa hominem quasi minorem quendam Universum, ab illis corporibus luminosis, quae illum constituunt secundarie, post Optimum Deum gubernari. Ibid.* p.65 (I, xvii).

[165] *Ibid.* p.70 6 (II, i).

[166] *Ibid.* p.39 (I, viii).

[167] *Ibid.* p.40 (I, viii).

[168] *Ibid.* p.70 (II, i).

[169] Hieronimo Sauonarola, *Opera singolare del Reuerendo Padre F. Hieromino Sauanarola contra l'astrologia diuinatrice in corrobotione delle refutatione astrologice del S. Conte Ioan. Pico de la Mirandola. Con alcune cose dil medemo (sic) di nuouo aggionte* (In Vinegia: 1536).

[170] *Ibid.* pp.2r-2v. Paginile sunt numerotate, dar numai cele din partea dreaptă.

[171] *Ibid.* pp.3r-4v (I, i).

[172] *Ibid.* p.5r (I, i).

[173] *Ibid.*

[174] *Ibid.* pp.5v-6r (I, ii).

[175] *Ibid.* pp.7v-9r (I, iv-v).

[176] *Ibid.* pp.9r-9v (II, i).

[177] *Ibid.* pp.10r-10v (II; i).

[178] *Ibid.* pp.11v-12r (II, ii).

[179] *Ibid.* pp.12r-12v (II, iii).

[180] *Ibid.* p.18r (II, vii).

[181] *Ibid.* pp. 18v-19r (II, viii).

[182] *Ibid.* p. 19v (II, viii).

[183] *Ibid.* p. 20v (II, vii).

[184] *Ibid.* pp.23r-23v (III, i).

[185] *Ibid.* pp.23v-24v (III, ii-iii).

[186] *Ibid.* p. 25r (III, iii).

[187] *Ibid.* pp.25r-26r (III, iii).

[188] *Ibid.* p. 26v (III, iv).

[189] Sau poate 1314; cifrele romane sunt neclare. *Ibid.* p. 27r (III, iv).

[190] *Ibid.* p. 31v (III, v)

[191] *Ibid.* p.28r (III, iv).

[192] Ioannis Francisci Pici, Mirandulae Domini, Corcordiaeque Comitis: *Opera omnia*, (Basiliae: Ex Officina Henricpetrina, 1573), II, 366-709. Cartea a V a ocupă pp. 504-92.

[193] *Ibid.* II, 428 (II, vi).

[194] *Ibid.* II, 505, (V, i).

[195] – *nec mores hominum, nec bonas aut malas leges a coelo pendere, corporeas quoque dispositiones ab eo non effici* – *Ibid.* II, 566, (V, ix).

[196] Folosesc o versiune modernă, retipărită pe baza ediției din 1842 de *Oeuvres françaises* ale lui Calvin ed. P. L. Jacob: Jean Calvin, *Avertissement contre l'astrologie; Traté des leriques; suivis du Discours de Theodore de Bèze sur la vie et la mort.* (Paris: Librairie Armand Collin, 1962).

[197] *Ibid.* p. 6.

[198] *Ibid.* p. 7.

[199] *Ibid.* p. 8.

[200] *Ibid.* p. 15.

[201] *Ibid.* p. 21.

[202] *Ibid.* p. 8.

[203] *Ibid.* p. 5 nimeni care are o *moyen savoir*, spune el, nu are nevoie de acest avertisment – o greşeală evidentă.

[204] *Ibid.* p. 4.

[205] *Ibid.* pp. 8-9.

[206] *Ibid.* p. 12.

[207] *Ibid.* p. 13.

[208] *Ibid.* p. 11. Din punct de vedere istoric, întocmirea horoscoapelor femeilor pare să fi început odată cu migrația astrologilor în teritoriile romane, unde femeile nu aveau doar un statut mai bun decât în Grecia şi în Orientul Apropiat, ci aveau şi bani.

[209] *Ibid.* p. 4.

[210] *Ibid.* pp. 9-10.

[211] *Ibid.* p. 11.

[212] *Ibid.* p. 15.

[213] *Ibid.* pp. 15-16.

[214] *Ibid.* p. 16-17.

[215] *Ibid.* p18.

[216] *Ibid.* pp. 20-22.

[217] *Ibid.* p. 236.

[218] *Ibid.* p. 25.

[219] *Ibid.* p. 26.

[220] *Ibid.* p. 30.

[221] *Ibid.* pp. 32-33.

[222] *Ibid.* p. 34.

[223] Thomas Erastus, *De astrologia divinatrice epistolae ... iam olim ab eodem ad diuersos scriptae, & in duos libros digestae* (Basilae: Per Petrum Pernam, 1580).

[224] *Ibid.* pp. 1-3.

[225] Zile în care se credea că o boală va cunoaşte o întorsătură decisivă spre bine sau rău.

[226] Explicația este că perioadele lunare de şapte zile constau de fapt din şase zile şi o fracțiune fiecare, astfel încât trei perioade dau împreună mai puțin de 21 de zile.

[227] *Ibid.* p. 18 (Scrisoarea III).

[228] *Ibid.* p. 30 (Scrisoarea IV).

[229] *Ibid.* p. 41 (Scrisoarea V).

[230] *Ibid.* p. 51 (Scrisoarea VI).

[231] *Ibid.* p. 58 (Scrisoarea VII).
[232] Pontus de Tyard, *Mantice, ou Discour de la verité de diuination par astrologie* (Paris: Galiot du Pré, ed. a II a augmentée, 1573), pp. 5-6.
[233] *Ibid.* pp. 18-21.
[234] *Ibid.* pp. 22-24.
[235] *Ibid.* pp. 29-30.
[236] *Ibid.* pp. 30-31.
[237] *Ibid.* p. 31.
[238] *Ibid.* pp. 33-34.
[239] *Ibid.* pp. 34-35.
[240] *Ibid.* p. 36.
[241] *Ibid.* pp. 37-38.
[242] *Ibid.* pp. 39-40.
[243] *Ibid.* p. 42.
[244] *Ibid.* p. 50.
[245] *Ibid.* p. 54.
[246] *Ibid.* pp. 55-56.
[247] *Ibid.* pp. 64-65.
[248] *Ibid.* pp. 66-70.
[249] *Ibid.* pp. 71-74.
[250] *Ibid.* pp. 74-75.
[251] *Ibid.* pp. 78-80.
[252] *Ibid.* p. 84.
[253] *Ibid.* pp. 85-89.
[254] *Ibid.* pp. 91-92.
[255] *Ibid.* pp. 95-96.
[256] *Ibid.* pp. 99-104.
[257] *Ibid.* pp. 105-106.
[258] *Ibid.* pp. 107-108.
[259] *Ibid.* pp. 109-112.
[260] *Ibid.* pp. 113-114.
[261] Durhum, Carolina de Nord: Duke University Press, 1941.
[262] San Marino, California: The Huntington Library, 1953.
[263] Leicester University Press, 1969.
[264] „Astrology and Politics in the First Years of Elizabeth's Reign" („Astrologie şi politică în primii ani de domnie ai Elisabetei") *Bulletin of the History of Medicine*, vol. III (1935), 171-86.
[265] Pentru tauri vezi D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Fficino to Campanella* (Londra: The Warburg Institute, 1958) pp. 205-206. Frances Yates discută în detaliu magia astrologică a lui Bruno în *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964).
[266] Kocher, *Science and Religion (Ştiinţă şi religie)* p. 202.
[267] *Ibid.*
[268] Citat de Eugenio Garin, ed. *Testi umanistici su l'ermetismo* (Roma: Fratelli Bocca, 1955), p. 11.

Capitolul doi

VRĂJITORIA

I. Impactul uman

Dintre toate varietățile de ocultism, vrăjitoria are istoria cea mai întristătoare. Cantitatea de energie umană și de bogăție cheltuită de alchimist în căutarea Pietrei sau a Elixirului, deși impresionantă, rămâne neînsemnată, în comparație cu tortura și execuția presupuselor vrăjitoare. Iar nu în timpul Evului Mediu a atins această suferință cea mai înaltă culme, ci în plină Renaștere.

De dragul comodității, putem stabili drept început al persecuției renascentiste împotriva vrăjitoarelor (inițiată de Inchiziție și alte tribunale ecleziastice în Europa catolică, dar întreprinsă mai apoi de către autoritățile laice, ca în Anglia), promulgarea, în 5 decembrie 1484, a bulei papei Inocențiu al VIII-lea, *Summis considerantes afffectibus*, care cerea atât bisericii, cât și puterii profane, să ajute Inchiziția în stârpirea vrăjitoriei. Aceeași bulă îi numea pe Jakob Sprenger și Heinrich Kramer (sau Institutoris), ce aveau să devină mai apoi celebri ca autori ai lucrării *Malleus maleficarum*, sau „Ciocan împotriva vrăjitoarelor", „inchizitori ai acestor practici eretice". Procesele au continuat de-a lungul secolului al șaisprezecelea și în cea mai mare parte a celui de al șaptesprezecelea, ajungând uneori la crescendo-uri îngrozitoare. În Lorena, un singur judecător, Nicolas Remy, împreună cu ajutoarele sale, a trimis la moarte nu mai puțin de 800 de persoane în șaisprezece ani; iar *Daemonolatreiae libri tres* (1595), tratatul în care el și-a explicat baza legală și procedurile, a înlocuit pentru o vreme *Malleus* ca cel mai important manual despre acest subiect.[1] În Westphalia, prin 1630, un alt judecător s-a făcut răspunzător pentru aproape 500 de execuții.[2] Conform lui Henri Boguet, care scria cam prin 1590 despre procesele din Burgundia, Germania „se ocupa aproape în întregime cu aprinderea focurilor pentru [vrăjitoare]. Elveția

a fost obligată să distrugă multe din satele ei din pricina lor. Călătorii de prin Lorena pot vedea mii şi mii de ruguri de care sunt legate vrăjitoarele."[3]

Estimările numărului total al victimelor în Europa între 1484 şi stingerea treptată a fanatismului, spre 1700, se ridică până la 300.000. *Enciclopedia vrăjitoriei şi a demonologiei*, o lucrare de autoritate a lui Rossel Hope Robbins, propune 200.000 ca cifră moderată. Numărul estimat de morţi în Anglia variază de la 1.000 – poate aproximativ exact – la 70.000.[4] Contrar unei opinii larg răspândite, procesele par a fi fost mai numeroase sub domnia Elisabetei I decât sub cea a lui Iacob I, care a exprimat nişte păreri severe în a sa *Daemonologie* (1597), dar a devenit treptat sceptic în privinţa acuzaţiilor în sine.[5] Sensul practic al acestor cifre pentru viaţa de zi cu zi este sugerat de o remarcă făcută de George Gifford în *Un dialog despre vrăjitoare şi vrăjitorii* (1593) dând a înţelege despre o vrăjitoare albă de la „R. H.", ce se îndeletnicea cu abolirea farmecelor prin contra-magie că „zice-se că într-o săptămână o petreceau oameni patruzeci, dar nu de viţă proastă".[6] Într-o vreme când populaţia Angliei era încă destul de redusă, destule persoane dintr-un sat de ţară putea crede că li s-au făcut farmece pentru a-i da de lucru cu normă întreagă unei „descântătoare".

Într-adevăr, se vedeau vrăjitoare peste tot – la ferma vecină, în sat, în propria familie, în rândurile clerului. Cardinalul Wolsey a fost acuzat de către Tyndale că „a fermecat mintea regelui şi l-a făcut să îl preţuiască mai mult decât pe oricare doamnă sau domn."[7] Contele scoţian de Bothwell, care ar fi putut emite pretenţii la tronul englez, dacă Iacob VI ar fi murit fără moştenitor, a fost implicat într-o tentativă de a cauza naufragiul navei lui Iacob provocând o furtună, pe când regele se întorcea de la nunta sa cu Ana de Danemarca.[8] Tentativa Contesei de Sommerset de a provoca impotenţa soţului ei prin farmece şi leacuri, făcută publică printr-un proces senzaţional în 1616, implica în mod evident vrăjitoria, despre care se credea adesea că depinde de un pact implicit şi poate inconştient cu Diavolul, şi sugerează dominanţa superstiţiei şi printre cei sus puşi, ca şi în rândurile masei. Cu toate acestea, istoria vrăjitoriei a fost scrisă de multe ori şi nu intenţionez să o repet aici.[9] Mă interesează mai degrabă obiceiurile intelectuale care au făcut posibilă această lungă isterie.

Bineînţeles, nu toată lumea era victima erorilor masei. În literatura dedicată acestui subiect în epocă se atacă din când în când scepticii, iar un număr de tratate, deşi niciodată, atât cât poate fi dedus din afirmaţiile explicite, total lipsite de credulitate, demonstrează un realism sănătos. Merită să aruncăm o privire asupra unuia dintre acestea, *Cautio criminalis* (1631), de Friderich von Spee,

iezuit, confesor al vrăjitoarelor acuzate, despre al cărui păr se spune că i-a albit prematur din cauza experienţelor sale[10], deoarece el oferă intuiţii înspăimântătoare în legătură cu caracterul incert al dovezilor folosite pentru a condamna.[11]

Cine, întreabă von Spee, nu ar mărturisi că e vrăjitor, dacă ar fi pus în locul prizonierilor? Torturaţi capucini, iezuiţi, credincioşi din orice ordin; dacă refuză să îşi recunoască pe loc crimele, exorcizaţi-i, radeţi tot părul de pe trupul lor pentru a nu se putea apăra prin vreo vrajă ascunsă şi întrebaţi iar. În cele din urmă vor mărturisi toţi. Faceţi acelaşi lucru cu prelaţii, canonicii, profesorii de teologie şi se va întâmpla acelaşi lucru. În final, toţi de vom dovedi vrăjitori.[12] El însuşi este atât de incapabil de a îndura tortura fizică[13], încât s-ar acuza pe sine de orice lucru pe loc dacă ar fi torturat, cu atât mai mult cu cât toţi teologii sunt de acord că în acele condiţii păcatul nu este capital.[14] Se spune că mulţi prizonieri sunt insensibili la tortură şi râd de ea, dar acest lucru este lipsit de sens. Dacă victima îndură durerea cu dinţii încleştaţi, buzele strânse şi respiraţia oprită, martorii strigă că ea nu simte nimic în afară de amuzament. Când aşa zisa insensibilitate numită „somn" sub tortură nu este un leşin, este de fapt consecinţa înţepenirii menite să le facă să îndure mai uşor. „Aceasta au vrut să spune poeţii în poveştile lor despre Niobe, când spun că ea s-a transformat în piatră din cauza suferinţelor."[15] Cât era de teribilă agonia ne-o sugerează descoperirea faptului că se spunea că mărturisirea fusese obţinută fără tortură atunci când acuzata trecea „doar" printr-o presă largă de fier cu dinţi ascuţiţi, care strivea fluierul piciorului până când sângele ţâşnea de ambele părţi şi carnea era sfârtecată. „Şi totuşi ei numesc aceasta ‚Mărturisit fără tortură'! ..." Ce fel de înţelegere posedă aceia care nu pricep deloc astfel de dureri? Cum pot cei foarte învăţaţi să judece şi să discrimineze, când nu cunosc limbajul, jargonul specialiştilor, al inchizitorilor?"[16]

Ceea ce făcea ca situaţia să fie lipsită de speranţă pentru acuzat era absenţa oricăror mijloace de a-şi dovedi nevinovăţia. Refuzul de a mărturisi constituia o dovadă a vinei, deoarece fără magie vrăjitoarea nu ar fi putut să suporte suferinţa.[17] La ce scop, întreabă von Spee, serveşte tortura, dacă prizoniera este la fel de vinovată, indiferent de cum se poartă când e torturată? Şi de ce, dacă se presupune că unele dintre acuzate ar putea fi nevinovate, nu Dumnezeu le-ar fi dat forţă, iar nu Diavolul? În orice caz, dacă nici un fel de resursă umană nu ar fi folosit, cruzimea torturii trebuie să fi fost ilegală; iar însăşi afirmaţia că ea trebuie să fi primit ajutor supranatural stă mărturie a faptului că acesta era adevărul.[18] Cum, într-adevăr, putea acuzatul să *nu* fie executat? Von Spee a auzit odată

această întrebare pusă unor funcţionari ai tribunalului: cum poate fi eliberat un prizonier nevinovat? După ce au reflectat un timp, funcţionarii au spus că se vor gândi la această problemă în timpul nopţii. Dar de fapt nu există nici un răspuns posibil: „Dacă crede cineva că a găsit un mijloc, arată că nu ştie nimic despre ceea ce se întâmplă."[19] Se pare că metodele judiciare erau deosebit de tiranice în Germania, căci Remy spune că aproape 800 dintre cei pe care i-a condamnat „şi-au salvat vieţile fugind sau îndurând cu încăpăţânare tortura".[20]

Ceea ce s-a întâmplat de fapt în timpul procedurilor la care a fost martor von Spee poate fi rezumat după cum urmează. Persoana acuzată, de obicei o femeie, dar nu întotdeauna, adesea în vârstă, era chemată în faţa inchizitorului şi informată despre acuzaţii; ea le nega şi i se spunea să se întoarcă în celulă şi să se gândească timp de două ore dacă dorea să continue minciuna – „toate acestea ca şi cum ar fi vorbit în vânt sau ar fi spus poveşti pietrelor". Adusă înapoi, era întrebată dacă mai voia încă să fie încăpăţânată şi să spună neadevăruri. Dacă răspunsul ei era chiar „da", era condusă direct în camera de tortură.[21] Odată ajunsă acolo, vinovăţia continua să îi fie considerată reală, iar adesea ajutoarele călăului o informau în legătură cu ce era aşteptat de la ea, spunându-i că lucrurile vor fi uşoare pentru ea dacă recunoştea aceleaşi fapte ca şi alţii ce fuseseră torturaţi. „Aşa se face că la sfârşit ea dezvăluie aceleaşi amănunte pe care alţii le mărturisiseră mai devreme."[22] În cele din urmă se dovedeşte că era adevărat ceea ce torţionarul dorea să fie adevărat.[23]

Nici chiar atunci cruzimea nu se oprea, căci dorinţa pioşilor prinţi şi oameni ai bisericii de a „smulge din rădăcini" îngrozitoarea nedreptate a vrăjitoriei îi determina să îi ceară să îi implice şi pe alţii. „Nu o cunoşti şi pe Titia? Nu ai văzut-o la sabatele voastre vrăjitoreşti?" Dacă răspunsul era „nu", anchetatorul îi spunea călăului „Strânge funiile." Când în sfârşit, după o agonie insuportabilă, un „da" îi era smuls victimei, următoarea întrebare era despre Sempronia; şi aşa mai departe până când erau implicate trei sau patru persoane. „Cititorul poate judeca singur cum se face că avem atât de multe vrăjitoare în Germania."[24] În acelaşi fel i se spunea prizonierei ce crime comisese – pe care vaci le făcuse sterpe, ca recolte distrusese prin grindină, ce copii ucisese şi mâncase. Şi aşa mai departe în cel mai mic amănunt, cu rezultatul că mărturiile diverselor vrăjitoare coincideau pentru a produce dovada irefutabilă a răului, citată atât de triumfător de către teoreticienii ale căror scrieri le vom examina.

Mărturisirile smulse astfel nu mai puteau fi, de regulă, retractate. Un confesor trimis ereticei condamnate – căci pe continent acuza fundamentală

includea erezia, pe lângă alte crime – îi spunea vrăjitoarei că nu putea fi absolvită de păcate înainte de ardere până când nu îi scotea în afara pericolului pe aceia împotriva cărora adusese acuzaţii false. De obicei răspunsul era negativ, din teama de a nu înfrunta şi alte torturi; iar când confesorul o ameninţa că se expune damnării eterne dacă lasă să fie bănuite ca persoane nevinovate, ea putea spune că va face orice să îi ajute pe cei nevinovaţi, în afară de a produce mai multă suferinţă – iar aceasta se întâmpla cu toate că ea ştia că a merge la moarte cu minciuni în suflet însemna focul nesfârşit al Iadului.[25] Lui von Spee, care, prin nobila sa compasiune, trebuie să fi stârnit mai multă încredere decât majoritatea preoţilor porniţi în această nefericită misiune, i se părea că din cincizeci de persoane ajunse la rug – abia dacă cinci – sau chiar abia două – erau vinovate.[26] În mai multe locuri el pare a fi e punctul de a nega posibilitatea însăşi a vinei, căci face aluzii la cunoaşterea unui secret pe care nu îndrăzneşte să îl dezvăluie; dar teoria oficială era prea puternică pentru el, iar în prima *quaestio* recunoaşte existenţa vrăjitoarelor.

Uneori – pare-se destul de des – o mărturisire obţinută prin tortură era retractată când se slăbeau funiile sau şuruburile, iar retractarea însăşi era retrasă la reluarea torturii. Această tendinţă nu pare să fi sugerat prea multor teologi sau filozofi ai legii cât de îndoielnice erau afirmaţiile smulse cu forţa de la prizonieri, deşi unii dintre ei par conştienţi de această problemă. Comentariul cel mai succint îi aparţine lui Johann Georg Godelmann, mai degrabă un imparţial teoretician al legii decât o persoană cu capacităţi empatice extraordinare: „minte acela care poate îndura mult şi acela care nu poate îndura nimic. Primul nu vrea să mărturisească ce a făcut, iar cel din urmă mărturiseşte că a făcut mai multe lucruri decât a visat vreodată."[27] Părerea comună era că atenuarea torturii a încurajat o reînviere a neruşinării; astfel încât vrăjitoarei i se aplicau din nou instrumentele. Exista o dispută în legătură cu numărul de ocazii în care această practică putea fi repetată, dar în general se pare că după ce tortura fusese repetată de trei ori – devenind, credea von Spee, din ce în ce mai rafinată în a provoca agonia, pe măsură ce corpul era sfâşiat şi mai mult – nu se cuveneau alte eforturi de a reîmprospăta mărturisirea. (Convenabila ficţiune potrivit căreia tortura era „continuată", în loc de „reluată", deschidea o cale de ieşire din dificultate.) De vreme ce sentinţa împotriva ereziei necesita recunoaşterea vinei, judecătorii care nu erau neapărat nerăbdători să condamne puteau să îl elibereze pe prizonierul uneori mutilat pe viaţă. Mai des, acuzaţia de acte criminale era considerată dovedită, iar acuzatul era predat autorităţii laice în vederea execuţiei. Dacă, totuşi,

tortura repetată provoca o a doua sau chiar o a treia mărturisire, iar vrăjitoarea îşi declara din nou nevinovăţia înainte de a fi dusă la rug, se considera că a „recidivat"[28] şi îi era refuzată strangularea preliminară dobândită de cei ce îşi recunoşteau vina. În general, deşi nu întotdeauna şi nu peste tot, exista sentimentul, aşa cum remarca Parrinder, că „Mărturisirile dovedeau că Biserica avea dreptate şi o absolveau astfel de acuzaţiile de cruzime: exact acelaşi motiv din spatele unor practici similare în anumite state comuniste ale propriului nostru secol.[29]

În Anglia, unde, cu excepţia cazurilor de trădare, tortura era ilegală, procedeele erau bineînţeles mai blânde; iar după ruptura cu Roma din anii 1530, Inchiziţia, care nu persecutase niciodată vrăjitoare engleze, nu a mai avut vreun prilej de a acţiona. De asemenea, raportul dintre execuţii şi aducerea în faţa instanţei era mai redus: conform lui Parrinder, „procentajul de spânzurări în raport cu acuzaţiile nu a depăşit niciodată în Anglia patruzeci şi doi la sută şi s-a menţinut de obicei la jumătatea acestei cifre."[30] Nu trebuie totuşi să presupunem că între 58 şi 79 procente din cazuri acuzaţii au fost dezvinovăţiţi, deoarece întâlnim adesea poveşti despre vrăjitoare care evadează înaintea sau în timpul arestului; unele au murit în celule sau s-au sinucis; altele au primit pedepse mai uşoare; iar un suspectă eliberat putea fi prins din nou mai târziu şi executat. De asemenea, nu erau neobişnuite tratamentele foarte apropiate de tortură. Matthew Hopkins, vânător de vrăjitoare de tristă reputaţie din anii 1640, a recunoscut că a obligat vrăjitoarele să rămână treze şi să alerge pentru două sau trei nopţi la rând.[31] Celulele erau adesea îngheţate, mâncarea putea fi nepotrivită şi se exercitau presiuni psihologice severe. Epoca era pre-umanitaristă. Deşi unii pot fi de părere că suferinţa fizică era cel mai rău dintre toate relele, oamenii erau în general mai puţin slabi de înger decât acum. Jean Bodin vorbea în numele multora când a spus că deşi vrăjitoarele sunt arse, „pedeapsa este pe departe mai uşoară decât aceea pe care le-o provoacă Satana în această lume, ca să nu mai vorbim despre pedepsele eterne ce li se pregătesc."[32] Italianul Francesco Guayyo a putut spune că un om care o hulise adesea în public pe Fecioara Maria primit o pedeapsă „plină de milă" când Maria l-a atins în somn, astfel încât la trezire „s-a găsit fără mâini sau picioare, zăcând acolo nenorocit, mutilat şi inutil. ... El a primit astfel o pedeapsă plină de milă pentru a fi hulit, căci aşa ne împart Binecuvântaţii Sfinţi blânda noastră pedeapsă."[33]

Severitatea persecuţiilor de pe continent se justifica prin argumente legale având drept rezultat faptul că vrăjitoarele trebuiau să fie tratate cu mai multă

asprime decât alţi răufăcători, deoarece vrăjitoria reprezenta trădarea atât a lui Dumnezeu cât şi a statului. *Malleus maleficum* de Sprenger şi Institoris a stabilit premisele fundamentale încă din 1484.[34] Se practicau diverse înşelătorii. Judecătorul putea promite că va fi clement, „cu rezerva mentală că intenţionează să fie clement faţă de sine sau faţă de Stat." El putea aranja ca vreun prieten sau stăpân să petreacă noaptea cu acuzatul, sub pretextul că era prea târziu pentru a mai pleca acasă, iar spioni ascunşi să noteze conversaţia. Sau, spun autorii, vrăjitoarea să fie dusă într-un castel şi să i se spună că proprietarul pleacă în călătorie, iar oaspeţii să îi făgăduiască libertatea dacă îi va învăţa unele dintre practicile ei magice.[35] Mai important, martorii cărora le era în mod obişnuit interzis prin lege să depună mărturie puteau oferi dovezi împotriva unei vrăjitoare: persoanele excomunicate, răufăcători şi criminali notorii, ereticii, soţia, fiii, sau alte rude ale acuzatului, servitorii şi sperjurii pocăiţi.[36] Deşi cerinţa obişnuită pentru a constitui o dovadă era ca mărturiile a doi sau mai mulţi martori în privinţa aceluiaşi act sau fapt să cadă de acord, în caz de vrăjitorie depoziţiile a şase sau opt sau zece persoane care erau de acord că prizoniera era vrăjitoare – una putea spune „Mi-a vrăjit copilul", alta „Mi-a vrăjit vaca" – puteau fi acceptate ca fiind concludente, dacă martorii nu erau duşmani de moarte ai acuzatei, ea era cunoscută în general ca vrăjitoare şi exista vreo dovadă vizibilă sau tangibilă.[37] Nu era necesar ca identitatea martorului să fie cunoscută de acuzată.[38] Vorbitorul din partea apărării, dacă se admitea vreunul, nu avea voie să folosească „discursuri pretenţioase", să introducă vreun subterfugiu sau vreo evaziune ale legii", să facă alte contra-acuzaţii, sau să apere erezia. (Aceasta l-ar transforma nu doar într-un eretic, ci într-un fondator de erezii).[39] Multe dintre acestea se justificau de regulă prin ideea că, de vreme ce vrăjitoria se practică în secret, sau împreună cu alte răufăcătoare, nu se poate obţine vreo condamnare fără reducerea precauţiilor legale împotriva nedreptăţii obişnuite. Corectitudinea practicii de a ascunde identitatea martorilor era argumentată, totuşi, nu chiar fără sinceritate, prin principiul că numele acuzatorilor pot fi păstrate secrete atunci când există probabilitatea ca prizonierul să se răzbune pe ei. Vrăjitoarele erau deosebit de malefice şi se putea presupune că posedau mijloace extraordinare de a reacţiona.

Multe dintre scrierile posterioare dedicate vrăjitoriei erau menite să sprijine, să extindă sau să explice aceste principii. Nu se pot menţiona aici decât câteva documente, iar acestea doar în scop ilustrativ. *Examinarea vrăjitoarelor* a lui Boguet (1590) descria „procedura necesară unui judecător în procese de vrăjitorie" în şaptezeci de „articole", care, conform lui Montague Summers, au „fost adoptate

în fapt în practica generală de către majoritatea parlamentelor locale şi a micilor curţi"[40] Arestarea putea fi făcută ca urmare a unei singure acuzaţii sau pe baza zvonurilor generale, „deoarece acestea sunt cele mai infailibile în problemele de vrăjitorie" (art. III). Martori capcană puteau depune depoziţii false, sau puteau simula că au fost acuzaţi de acelaşi lucru, pentru a provoca mărturisirea (articolele XII şi XVIII). O presupusă vrăjitoarea putea fi torturată chiar şi într-o zi de sărbătoare (art. XXV). Şi copilele-vrăjitoare puteau fi executate, dar într-un mod mai blând decât adulţii, ca de exemplu prin spânzurare (art. LXIII). Jean Bodin, în alte privinţe un gânditor destul de avansat, a afirmat în *Daemonomania*, o altă lucrare ce s-a bucurat de o influenţă considerabilă, că, de vreme ce vrăjitoarele ucid, se poate presupune despre orice vrăjitoare că e paricidă, şi că toate omorurile sunt premeditate, de vreme ce se poate înţelege de la sine că „descântătorii nu fac nimic din greşeală, ci întotdeauna din rea-voinţă şi necredinţă."[41] Într-adevăr, trebuia presupus faptul că orice descântător a comis orice fel de depravare posibilă.[42] „Când se spune despre o femeie că e vrăjitoare (*sagam*), există o prezumţie foarte gravă că ea chiar este"; prin urmare ea poate fi supusă torturii, dacă mai există vreun fel de dovadă în acest sens, deşi aceasta nu trebuie permisă dacă nu e un caz de vrăjitorie.[43] În plus, deosebita severitate a pedepselor rezervate vrăjitoarelor nu era menită în primul rând să mustre viciul, ci să îmblânzească mânia lui Dumnezeu, deoarece crima aceasta păcătuia împotriva măreţiei Sale.[44] Ea mai era menită şi să aducă binecuvântarea lui Dumnezeu asupra întregului ţinut şi să îi umple pe ceilalţi de teamă şi teroare, astfel încât numărul celor răi să se micşoreze, iar cei buni să îşi petreacă viaţa în siguranţă.[45] Într-adevăr, nu putea exista o pedeapsă prea mare pentru vrăjitoare,[46] de vreme ce ele se făceau vinovate de multe crime care, chiar şi numai ele, meritau moartea: respingeau religia, huleau, îşi dăruiau credinţa Diavolului, îşi consacrau copii Satanei, sacrificau sugari Diavolului, invocau Diavolul şi jurau pe el, comiteau incest şi omor, mâncau carne omenească, ucideau în secret prin otravă şi prezicerea viitorului (*sortilegiis*) şi aşa mai departe într-o listă de cincisprezece puncte.[47] Totuşi, Bodin face anumite eforturi de a-şi menţine scrupulele şi le reaminteşte cititorilor că mărturia combinată a cincizeci de oameni în privinţa morţii prin farmece a lui Petru a putut fi contrazisă când Petru şi-a făcut apariţia viu şi sănătos.[48]

Bineînţeles că unor astfel de principii li s-a opus o anumită rezistenţă. În *The Discoverie of Witchcraft* (*Aflarea vrăjitoriei*) a lui Reginald Scot (1584), care, împreună cu lucrarea lui Jean Wier, *De prestigiis daemonum et*

oncantationibus ac veneficiis (1564; traducerea în franceză, 1579), reprezintă o replică timpurie venită din tabăra care le părea ortodocşilor că ar aparţine Diavolului, sfatul despre proceduri dat de Bodin este tratat cu dispreţ.[49] Cu toate acestea, era mai probabil ca Johann Godelmann să poată efectua reformele, deoarece, deşi protestant, el s-a situat cel mai aproape de împărtăşirea presupoziţiilor legale ale lui Bodin, Boguet şi din *Malleus*. El începe prin a recunoaşte într-o prefaţă că ofensele de *lèse-majesté*, printre care trebuie numărate blasfemia, erezia, magia, incantaţiile primejdioase şi prezicerile şi consultarea ghicitorilor, „păcătuiesc împotriva majestăţii eterne mult mai grav decât împotriva celei temporale,"[50] şi cade de acord că pedeapsă pentru daunele pricinuite prin farmece este moartea. Totuşi, scopul tratatului său este de a asigura respectarea mai exactă a legilor existente; şi continuă prin a trasa câteva distincţii meticuloase.[51] Ar trebui urmate procedurile legale obişnuite, nu unele extraordinare. Ar trebui ca acuzatorul să fie interogat şi să i se ceară să arate dovezi şi să dea motive pentru bănuielile sale.[52] Dovezile ar trebui să fie *liquidissimae* şi *luce, sicuti dicitur, meridiana clariores*, foarte clare şi mai limpezi decât lumina amiezii.[53] Se neagă semnificaţia semnului Diavolului, despre care se credea că a fost făcut de gheara acestuia în momentul în care a întrat în vigoare pactul şi pe care Bodin pune un puternic accent: „Aceste indicii sunt goale, absurde şi frivole şi trebuie respinse, nu admise, ca opuse legilor noastre."[54]. Închisoarea ar trebui să urmeze, nu să preceadă, cercetarea martorilor.[55] Acuzatului ar trebui să i se permită un sfătuitor (*procurator*).[56] Mărturisirea unor acte imposibile nu dovedeşte nimic.[57] Implicarea altor persoane prin mărturisiri nu trebuie crezută întotdeauna[58], iar mărturiile obţinute trebuie date cu seriozitate (*serio, non autem iocose*), să se refere la circumstanţe specifice şi să fie confirmate de doi martori.[59] Deşi mai trebuia încă străbătut un drum lung spre dreptate, câţiva paşi premergători fuseseră făcuţi.

Este dificil de estimat eficienţa unor tratate ca acela al lui Godelmann. Multe tratate mai târzii, des tipărite şi înzestrate cu autoritate – de exemplu *Demonolatria* lui Remy şi *Disquisitionum magicarum libri sex* a lui Martin Delrio (Louvain, 1599) – continuă să exprime oroare în faţa enormităţii crimelor vrăjitoarelor. Este clar, din *Cautio* a lui von Spee, peste care am aruncat o privire, faptul că procedurile rămân injuste, cel puţin în anumite regiuni. Fără îndoială, judecătorii individuali de pe continent făceau şi ei, uneori, tot ce le stătea în putere pentru a se purta corect şi pronunţau sentinţe adverse împotriva voinţei lor, ca în cazul celebrelor procese din Lancashire din 1612.[60] În ciuda acestui

fapt, situaţia oricărei persoane acuzate de vecini rău-voitori rămânea de obicei disperată. Aşa cum a afirmat C. H. Lea, prea des unica apărare reală era de a arăta că martorii erau duşmani de moarte şi prin urmare li se putea interzice să dea depoziţii.[61] Totuşi, identitatea acestora nu era întotdeauna cunoscută; sau, dacă li se dădea numele, anchetatorul putea întreba foarte devreme dacă prizonierul îi cunoştea şi, când răspunsul era afirmativ, dacă erau prieteni sau duşmani. Dacă se răspundea „prieteni", necunoscându-se încă vreun motiv de duşmănie, orice modalitate de a dovedi mai apoi duşmănia mortală devenea imposibilă.

Se pare că tribunalele aveau de regulă idei clare despre *indicia* incriminatorii. În procesele la care a participat Hopkins, se punea un accent special pe „sfârcurile" vrăjitoarelor, anomalii corporale prin care se credea că diavolul a supt sânge şi pe semnul diavolului, orice zonă anume de piele ce părea insensibilă la durere. (Nu auzim prea mult despre sfârcuri pe continent). În al său *Examen*, Boguet considera drept dovadă virtuală a vinovăţiei neputinţa de a plânge şi tendinţa de a ţine ochii plecaţi.[62] Aproape peste tot, descoperirea în casa vrăjitoarei de unguente, figuri din lut, sau alte instrumente ale vrăjitoriei, cântărea greu împotriva ei, ca şi, în Anglia, deţinerea de animale ce puteau fi considerate spirite familiare. Deşi cu siguranţă multe dintre victime făcuseră apel la farmece, iar unele se credeau vrăjitoare – e imposibil de estimat în ce proporţie – diferenţele dintre regiuni în privinţa a ceea ce era de aşteptat confirmă părerea lui von Spee, că nu trebuia să se acorde încredere în mărturisiri. Aproape toate vrăjitoarele condamnate de Remy au recunoscut că se transformau în pisici când intrau în case pentru a pune otravă,[63] un detaliu rar întâlnit în alte părţi; iar în vreme ce în Anglia rarele sabate ale vrăjitoarelor erau prezidate de Satana însuşi, adeseori sub forma unei capre negre, în anumite părţi de pe continent, principala figură era feminină, *Donna*, identificată drept Diana sau Irodiada.

Cititorul modern al acestor tratate este impresionat şi mai mult de către tonul lor rece, rezonabil şi de către indicaţiile că autorii lor nu erau oameni anormal de malefici. În general, ei judecă într-un mod convingător, în conformitate cu propriile idei călăuzitoare şi nu intenţionează să producă o extremă suferinţă omenească, ci să salveze omenirea de o plagă dureroasă. Vom încerca imediat să vedem cum le funcţiona gândirea; dar mai întâi ar fi util să arătăm ce fel de persoane erau acuzate şi motivele aducerii lor în faţa instanţei. Aici există din nou o diferenţă semnificativă între Anglia, unde vrăjitoarea tipică era săracă şi analfabetă – din 590 de suspecţi din provinciile englezeşti dintr-o anumită perioadă, doar patru nu erau muncitori sau negustori, sau de obicei, soţii ale acestora[64] –

şi continent, unde tribunalul confisca proprietatea unei vrăjitoare condamnate. Vrăjitoarea englezoaică tipică, pe care o vom cerceta pe scurt, era o femeie, săracă, fără educaţie, un fel de proscrisă social, „ciudată" şi poate aproape nebună şi de obicei bătrână. Bănuiala că era vrăjitoare se întărea enorm dacă ea era de asemenea respingătoare din punct de vedere fizic, atinsă de vreo anomalie ca un ochi care atârna sau rămânea întredeschis şi avea obiceiul de a scoate bolboreseli de neînţeles, dar rău prevestitoare.

Scot oferă chiar o astfel de descriere. „De soiul numit vrăjitoare sunt acele femei bătrâne, şchioape, cu ochi lucitori, gălbejite, slute şi zbârcite." Fiind neştiutoare şi proaste şi prin urmare incapabile de a-şi câştiga existenţa, ele merg din casă în casă cerând „un blid cu lapte, de băut, fierturi sau altă hrană; fără de care nu ar putea trăi"; iar când sunt refuzate pot arunca blesteme peste „stăpânul din casă, nevastă, prunci, dobitoace, &c. şi peste porcuşorul ce şade în cocină.... [În cele din urmă] megieşii i se prăpădesc sau cad la pat; sau bolile se abat peste prunci."[65] Cineva îşi aminteşte de bolboroseli şi urmează acuzaţia. Aceasta este situaţia fundamentală, ilustrată de sute sau mii de poveşti în literatura despre vrăjitorie a epocii – deoarece şi vecinii sunt adesea analfabeţi şi bănuitori, necunoscători ai cauzelor reale şi foarte dispuşi să pună pe seama unui duşman oricare dintre nenumăratele nenorociri cărora le sunt supuşi aceia ce trăiesc mereu în apropierea dezastrului.

Se pot dovedi utile una sau două istorii de caz, în încercarea de a descrie urmările reale avute asupra fiinţelor omeneşti de teoria vrăjitoriei, pe care o vom examina în curând. De pildă, după Scot, fiul lui John Ferrall, vicarul din Brenchlie, în Kent, trecea într-o zi pe lângă casa unei Margaret Simons, iar din întâmplare căţeluşul acesteia a lătrat la el,

> de care flăcăul speriindu-se, scos-a pumnalul şi l-a alungat până în poarta ei: şi deci ea l-a dojenit cu vorbe puţin plăcute flăcăului, însă care multă vreme nu a vrut a pleca. Apoi s-a întors la casa stăpânului său [era ucenicul unui croitor] iar până în a cincea ori a şaptea zi a căzut la pat. Atuncea au gândit la acea luptă între flăcău şi câne."

Din întâmplare, tatăl băiatului bănuia deja prezenţa unei vrăjitoare în parohie, deoarece „de voia a citi mai bine glasul îi pierea, de nu putea a fi auzit nicidecum. Ceea ce, zicea dânsul, doar în seama farmecelor se putea pune". De fapt, l-a informat o doamnă Simons pe autorul acestei relatări, vocea lui era întotdeauna răguşită şi joasă, astfel încât era bănuit că ar fi suferit de sifilis şi mai mulţi credincioşi au refuzat să primească de la el împărtăşania, până când nu a făcut

rost de un certificat semnat doi medici, dovedind că suferea de o boală de plămâni.[66] Din fericire, cazul a fost abandonat.

Aşa se năştea bănuiala, iar dacă în acea perioadă magistraţii din regiune lucrau activ împotriva vrăjitoriei, se putea emite o acuzaţie şi începea procesul, cu rezultate de felul deja pomenit. Se putea întâmpla să moară o scroafă, să fie distrusă vreo recoltă promiţătoare, să se îmbolnăvească două vaci, să se strice untul, iar foarte adesea se găsea un motiv pentru a da vina pe o vecină. În lucrarea lui George Gifford, *Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes* (*Dialog cu privire la vrăjitoare şi vrăjitorii*) (1593, 1603), un alt document plin de scepticism, întrebat de sănătate, un bărbat numit Samuel răspunde că se simte destul de bine, dar crede că i se strică în ultima vreme carnea. Auzind de fapte vrăjitoreşti în zonă, se sperie din când în când la vederea unui iepure de câmp privindu-l fix, sau a unei nevăstuici alergându-i prin curte; iar în hambar are o pisică slută care nu îi stârneşte nici o plăcere. O anume femeie bătrână îl face să se simtă ciudat. Mai mult, un câine aparent sănătos a murit cu puţin timp în urmă, iar „Nevasta găsit-a de curând orătănii cinci sau şase moarte". Se gândeşte să ceară ajutorul contra-farmecelor. Mai târziu, când discuţia se continuă în casa lui Sam, soţia lui declară că a mai murit o găină, că buna femeie R. nu a putut face untul săptămâna trecută până nu a apelat la farmece, iar în dimineaţa aceasta o bătrână a privit-o cu răutate şi a bolborosit ceva.[67]

Se continua în acest fel. Un vânzător ambulant putea fi bodogănit pentru că refuza să îşi despacheteze povara pentru a vinde câteva ace. Un soţ plictisit se putea trezi impotent. Un băiat ajuns târziu acasă cu două vaci putea inventa o poveste despre cum a fost reţinut de vrăjitoare în chip de animale. Imaginea ce se naşte treptat într-o minte modernă este aceea a unor comunităţi sărăcite, formate din ţărani pizmuitori şi ursuzi, cu obiceiul de a lovi pe la spate şi predispuşi de către ignoranţa lor – ca sălbaticii – să creadă că orice calamitate natural este provocată intenţionat.

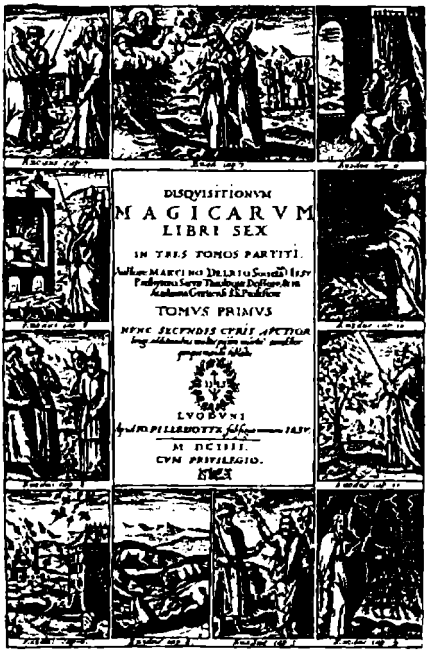
II. Teoria vrăjitoriei

Se pot cita nenumărate poveşti în spijinul acestei generalizări. Când într-o comunitate se declanşa febra vrăjitoarelor, orice nenorocire putea fi pusă pe seama unei vrăjitoare: „vrăjmăşie, durere, boală, pierzania pruncilor, grânelor, dobitoacelor sau slobozeniei ... îndată ce glas de tunet sau boare de vânt s-a

auzit, ei dau fuga a trage clopote sau strigă spre arderea vrăjitoarelor; ori de nu ardlucruri sfinţite nădăjduind a alunga prin fum pe dracul din văzduh"[68]. Bănuiala genera bănuială, iar în curând întreaga regiune era cuprinsă de agitaţie. Scot, pe care tocmai l-am citat, este unul dintre scepticii atipici: „însă chiar de toţi dracii iadului ar muri şi toate vrăjitoarele din Anglia s-ar arde ori spânzura; vă spun vouă că tot vom avea ploaie, gheaţă şi furtună, cum avem azi. ... Asemenea, cred cu neclintire că şi de toate muierile bătrâne ar fi descântătoare şi toţi popii magi, nu am avea un strop de ploaie ori o suflare de vânt mai puţin de la aceştia".[69] Puţini autori ai vremii, chiar şi dintre sceptici, ar fi riscat o asemenea generalizare cuprinzătoare, deoarece se găseau – se pare – prea multe motive întemeiate de a crede că vrăjitoria există şi uneori era, oricât de rar, practicată. Ne îndreptăm acum către procesele mentale pe care era bazată credinţa, încercând, pe cât posibil, să nu permitem convingerilor moderne să interfereze cu înţelegerea modalităţilor de gândire timpurii, indiferent cât de detestabile ne pot părea ele nouă.

În ţările protestante în special, dar nu exclusiv, scepticismul total se împiedica de obicei de cuvintele Scripturii: „Pe vrăjitoare n-o lăsa să trăiască" (*Exodul*, 22·18): acest text biblic preferat în citate lăsa puţin spaţiu de manevră. E adevărat că Scot a încercat o demonstraţie credibiă a ideii că termenul *farmakús* din *Septuagintă*, corespondent al latinului *veneficos* sau *maleficos*, nu însemna „vrăjitoare", ci „otrăvitori"; şi îl cita pe „Iosif, născutul evreu" cu afirmaţia că acest cuvânt desemna o persoană aflat în posesia oricărei otrăvi mortale, sau pregătită pentru a dăuna.[70] O astfel de persoană trebuie „a suferi răutatea ce voia să le-o facă acelora pentru care a pregătit-o."[71] Totuşi, în cea mai mare parte, chiar şi cei ce se opuneau cu cea mai mare convingere execuţiilor admiteau realitatea vrăjitoriei şi îşi limitau argumentele la teza că multe sau majoritatea dintre condamnate erau nevinovate, iar practicile legale nedrepte.

La acceptarea existenţei vrăjitoriei contribuiau multe alte texte biblice. Se citează aproape la fel frecvent vizita făcută de Saul Vrăjitoarei din Endor, care a ridicat – sau a pretins că ridică – spiritul lui Samuel. Şi ce se putea spune împotriva atâtor pasaje din *Evanghelii* care descriau alungarea diavolilor de către Hristos? „Iată semnele cari vor însoţi pe cei ce vor crede: în Numele meu vor scoate draci" (Marcu, 16: 17). Lunga dispută în legătură cu zborul magic, sau capacitatea demonilor de a transporta vrăjitoarele prin aer la sabate, era uneori rezolvată decisiv prin întrebarea „nu L-a luat oare Diavolul pe Mântuitorul nostru şi nu L-a purtat într-un loc înalt, aşa cum stă mărturie Evanghelia?"[72] *Leviticus* 20:6 afirma



Martin Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex* , Londra, 1604, pagina de titlu.

Autorul este identificat ca preot iezuit, doctor în teologie și profesor de teologie sacră la Univeristatea din Graz, Austria.

De la centru sus, spre stânga în jos, imaginile îl arată pe Dumnezeu vorbind lui Moise și lui Aaron și apoi cele zece urgii descrise în *Exodul* 7-11: râurile de sânge, broaștele, păduchii, musca câinească, ciuma vitelor, vărsatul negru, grindină, lăcuste și întuneric. Ultima imagine (dreapta sus) îl arată probabil pe Faraon îndurerat de amenințarea morții primului său născut. Întreaga serie este poate menită să sugereze superioritatea minunilor asupra magiei.

că Domnul își va întoarce fața de la cel care se duce la ghicitori și îl va „nimici din mijlocul poporului lui", iar versetul 27 din același capitol spune clar „Dacă un om sau o femeie cheamă duhul unui mort, sau se îndeletnicește cu ghicirea, să fie pedepsiți cu moartea; să-i ucideți cu pietre: sângele lor să cadă asupra lor." Mijloacele recomandate erau ignorate, condamnarea la moarte – îndeplinită.

Multe alte pasaje încurajau superstiția populară. *Apocalipsa* 21:8 și 22:15 pomenește vrăjitorii împreună cu preacurvarii, ucigașii, idolatrii și mincinoșii. Pomenirea în *Efeseni* 2:2 a „domnul[ui] puterii văzduhului" poate fi interpretată, puțin forțat, ca spunând că li se dă demonilor putere asupra aerului. Se putea cita *Iov* 41: 33, despre Leviatan, ca dovadă a zădărniciei eforturilor de a utiliza puterea demonilor fără a cădea în păcat: „Pe pământ nimic nu-i este stăpân; este făcut ca să nu se teamă de nimic." Era o certitudine că diavolul își va impune stăpânirea asupra oricărui muritor care ar încerca să îl constrângă. *Psalmii* 78: 49, „El și-a aruncat împotriva lor mânia Lui aprinsă, o droaie de îngeri aducători de nenorocire", venea în sprijinul doctrinei general acceptate că toate relele săvârșite de diavoli aveau fie permisiunea, fie porunca expresă a lui Dumnezeu. *Leviticul* 18: 3

(*Leviticul* reprezenta o sursă foarte bogată), „Să nu faceţi ce se face în ţara Egiptului unde aţi locuit, şi să nu faceţi ce se face în ţara Canaanului unde vă duc Eu: să nu vă luaţi după obiceiurile lor", putea fi interpretat ca o referire la operaţiunile magice de care se apucaseră acei oameni îngrozitori. Dar orice lectură literală a Scripturii era într-adevăr urmată în mod necesar de credinţa atât în continuele maşinaţiuni malefice ale diavolilor cât şi în vrăjitorie. Minunile lui Hristos, descrise atât de adesea ca alungarea diavolilor, ar fi fost suficiente ele singure pentru a genera convingerea că demonii „posedau" adesea fiinţele omeneşti. Pasul de la acest adevăr irefutabil la credinţa că diavolul se poate târgui cu muritorii şi le poate promite farmece eficiente în schimbul sufletelor lor după moarte era atât de uşor, încât învăţaţii par adesea să nu-şi fi dat seama că l-au făcut.

Căci e important să înţelegem că vrăjitoria se găsea peste tot şi implica întotdeauna un pact cu diavolul. Pactul constituia în fapt trăsătura ei definitorie. Magia fără ajutorul demonilor aparţinea unei categorii diferite care nu poate fi descrisă în acest context decât la modul foarte general. La un anumit nivel, magia albă nu reprezenta mai mult decât un tip primitiv de fizică şi chimie care foloseau forţe reale, dar oculte, ascunse în natura însăşi. Prin ea se puteau realiza multe lucruri ce păreau miraculoase celor neiniţiaţi. La un nivel diferit, dar suprapus, se afla magia, sau ştiinţa, care le pare modernilor o superstiţie, dar care în timpul Renaşterii nu se putea deosebi de prima. Aceasta este descrisă de către Guazzo ca „nimic mai muit decât o cunoaştere exactă a secretelor Naturii, care, observând traiectoriile şi influenţele stelelor din ceruri şi simpatiile şi antipatiile ce există între lucrurile separate, compară un lucru cu altul şi astfel creează minunăţii care îi par miracole sau iluzii ignorantului."[73] Între aceste două tipuri de operaţii şi vrăjitorie exista altceva, ce putea fi fie condamnat ca vrăjitorie, fie glorificare ca nivelul cel mai înalt de înţelepciune activă. Aceasta nu implica puterile diavolilor, ci ale daemonilor. Existenţa unor astfel de spirite, intermediare între oameni şi zei, fusese garantată de către recent recuperatul *corpus* hermetic, dar ele constituiau de fapt vestigii ale religiilor păgâne, care vedeau peste tot *numina*, iar gândirea creştină nu pierduse poate niciodată contactul cu ele. Aceşti daemoni puteau fi binevoitori, indiferenţi, sau ostili, cei ostili fiind identificaţi fără îndoială cu îngerii căzuţi sau diavolii, cei binevoitori cu îngerii buni (de exemplu, Inteligenţele, sau îngerii tutelari ai planetelor), iar ce indiferenţi reprezentau forţe cvasi-automate a căror principală deosebire faţă de energiile naturale cunoscute în ştiinţa modernă consta în a fi întrucâtva mai personalizate. Se dezbătea cu vigoare problema dacă

erau permise tentativele de a obţine ajutorul daemonilor buni sau indiferenţi, dar operarea cu ajutorul celor ostili era aproape universal condamnată ca *goëtia*, sau magie neagră. Indiferent în cel fel îşi afirma nevinovăţia magul negru, consensul cunoscătorilor declara că el intra într-un pact implicit cu Diavolul, oricât de inconştient, aşa cum făcea şi vrăjitoarea albă sau „*wise woman*". Dacă acesta era cazul, şi el devenea vrăjitor. De obicei, vrăjitoarea făcea totuşi un pact explicit, fiind de acord să îşi cedeze în cele din urmă sufletul diavolului în schimbul unor puteri extraordinare în timpul vieţii.

Legătura dintre vrăjitorie şi pactul cu diavolul este, după câte ştiu, acceptată de către toţi cercetătorii moderni ai subiectului şi a reprezentat o idee atât de comună în timpul Renaşterii, încât o documentaţie masivă nu şi-ar găsi rostul. „Magicienii folosesc arte superstiţioase şi diabolice şi adaugă la practicile lor invocarea demonilor, aşa cum a dat mărturie Proclus."[74] Sau, iarăşi, într-un tratat deosebit de comprehensiv şi respectat, *prohibita Magia* se defineşte ca „o facultate sau artă cu ajutorul căreia, prin puterea pactului făcut cu demonii, se realizează minunăţii care depăşesc percepţia obişnuită a oamenilor."[75] Şi aşa se întâmplă peste tot. Desigur, caracterul tehnic al vocabularului creează complicaţii. Semnificaţia unor astfel de cuvinte precum *magi, lamiae, sagae, praestigiatorres, fascinatores, striges, venefici*, şi *malefici* variază de la tratat la tratat, astfel încât este necesar să acordăm atenţie modului în care ele se diferenţiază. Cu toate acestea, legătura dintre o vrăjitoare şi Diavol, sau un diavol, este de obicei presupusă ca atare şi a constituit baza cea mai importantă a sălbaticelor tentative menite să-i distrugă pe cei ce aduceau ofense lui Dumnezeu şi oamenilor.

Nu este posibilă înţelegerea modului în care funcţiona gândirea în privinţa acestui subiect fără a ne da întrucâtva seama ce însemna erudiţia în timpul Renaşterii. Am remarcat deja autoritatea necontestată a Scripturii; rămâne să luăm în considerare natura „dovezilor" non-scripturale.

În primul rând, mulţi dintre autorii tratatelor despre vrăjitorie sunt oameni foarte învăţaţi, dar învăţaţi într-un fel ce necesită explicaţii. Cercetătorului modern i se poate părea că savanţii renascentişti aveau responsabilităţi limitate, pe care le-ar putea compara invidios cu cel proprii. Pentru aceştia, latina îndeplinea şi funcţiile germanei, francezei, italianei şi englezei, sau a oricărei dintre aceste limbi care nu le era maternă, iar deoarece nu dădeau multă atenţie literaturii laice (cu excepţia clasicilor) nu simţeau nevoia de a studia limbi istorice naţionale precum franceza veche, germana medie de nord, anglo-saxona şi engleza medie.

Mai mult, le erau necunoscute arii întregi de cercetare modernă intensivă – de exemplu, psihologia în formele ei moderne, ştiinţele exacte, în afara unei matematici destul de elementare, chiar şi istoria, aşa cum o înţelegem astăzi. Ceea ce e mai important, ei ignorau în mod necesar toate lucrurile întâmplate de la Renaştere încoace, pentru care cercetătorii moderni trebuie să îşi dedice o parte imensă a pregătirii. Ne dăm, bineînţeles, seama că ei stăpâneau latina cu mult mai bine decât noi; ştim că pătrunsese şi greaca (deşi o reală competenţă în domeniul ei era mai puţin larg răspândită decât se crede de obicei); şi cunoaştem faptul că teologia şi filozofia scolastică erau discipline complexe, chiar dacă poate nu foarte rodnice. Specialiştii au aflat şi că începeau să fie abordate şi ebraica şi studiile rabinice.

Ceea ce nu putem cunoaşte până când nu ne cufundăm în fapt în scrierile neo-latineşti ale perioadei este cât era de enormă această literatură şi cu câtă meticulozitate, în decursul timpului, erau cercetate textele antice şi medievale în căutarea citatelor pe teme de interes particular. O listă tipică de „autorităţi" – fără îndoială, multe prezente la mâna a doua sau a treia – ne poate ajuta să sugerăm atât acumularea treptată de resurse cărturăreşti şi impactul asupra cititorilor moderni. Într-un interesant şi, în cele din urmă, sceptic document despre descântece (inclusiv „ochiul cel rău"), intitulat *De fascinatio libri tres* (1583), Leonardo Vairo îşi dovedeşte afirmaţiile referitoare la faptul că „aproape toţi autorii, nu doar latini şi arabi, ci şi greci," acceptau realitatea lui *fascinum*, citându-i laolaltă pe Aristotel, Alexandru Aphrodisiensis, Plutarh, Heliodor, Isigonus, Pliniu, Nymphodorus, Apollonides, Philarcus, Algazel, Avicenna, Pomponatius, Solinus, Philostrat, Virgil, Ioannes Franciscus Ponzinibius şi Petrus de Tarantasia, înainte de a se domoli, pentru a-i pomeni pe alţii mai pe îndelete.[76] Lista nu este în vreun fel neobişnuită. După H. C. Lea, *Compendium*-ul lui Guazzo, amintit deja aici de mai multe ori, citează 322 de surse.[77] Scot citează 224 „autori străini" şi 23 englezi.[78] În *De prestigiis*, Jean Wier citează 342 de autori.[79] Citind un tratat de Delrio, Bodin, Lavater sau Remy, avem impresia că urmărim procesele unei gândiri nu doar (de obicei; Remy reprezintă poate o excepţie) extrem de inteligente şi de responsabile, ci şi impresionant de cultă.

Diferenţa capitală faţă de cercetarea modernă este dată de existenţa unui set de presupoziţii diferite în legătură cu ceea ce constituie o dovadă. În parte, cărturarul renascentist îşi folosea sursele exact aşa cum o face corespondentul său modern, comparând un set cu altul sau aducând în sprijinul propriilor păreri citate multiple, din autori care au fost de acord cu el. Din nou ca în cercetarea

And Saul perceived that it was Samuel, and he
stooped with his face to the ground, and
bowed himself. 1st Samuel. Chap: 28. vers.
W. Faithorne. fecit.

Joseph Glanvil, *Saducismus Triumphatus: ori, Dovezi complete şi limpezi cu privire la vrăjitoare şi apariţii*, ed. a II-a, [Londra]: S. Lownds, 1682, frontispiciu.

Samuel apărându-i lui Saul, chemat de „femeia care avea un spirit familiar", vrăjitoarea din Endor. Pentru poveste vezi *Samuel*, 28: 7-25. Vrăjitoarea stă în picioare în dreapta imaginii; deşi pare a îngenunchea, Samuel probabil se „scoală din morţi" („Şi femeia i-a zis lui Saul: ‚Văd o fiinţă dumnezeiască sculându-se din pământ.' El i-a zis: ‚Cum e la chip?' Şi ea i-a răspuns: ‚Este un bătrân care se scoală şi este învelit cu o mantie.' Şi Saul a înţeles că era Samuel." – *ibid.*, 13-14). Un detaliu ciudat este mănuşa de pe masă, aşezată în aşa fel încât să sugereze o fraudă des întâlnită: subiectul este făcut să creadă că ţine mâna mediului, când de fapt acesta e liber să sune clopoţei, să bată în masă etc.

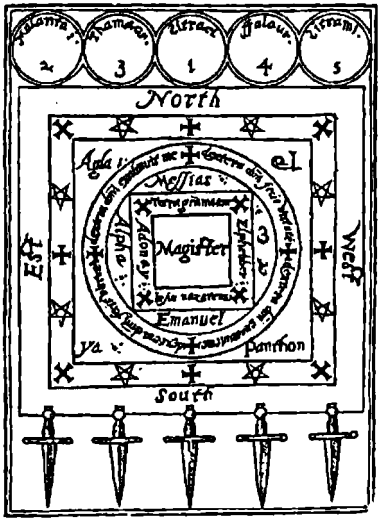
modernă, referinţele se pot da în interiorul textului (*secundum Isidorum*), sau amplasate pe margine (*Aug. Civ. Dei XIV cap. iii*); pot fi generale – de exemplu, „Dacă citiţi *Artemidorus*", sau *uti Peripatetici asseruerunt*, ori observaţia că, deşi originea magiei îi este adesea atribuită lui Zoroastru, au existat mai mulţi oameni cu acest nume – patru (Arnobius), cinci (Suidas), sau şase (Pliniu). Nimic din toate acestea nu îi provoacă cercetătorului modern o stare de acut disconfort intelectual, în ciuda faptului că el ar aprecia exactitatea mai mare a unei referinţe, că nu reuşeşte să refacă abrevierile, sau are amarul sentiment că i se cere să fie mult mai învăţat decât este. Diferenţa reală se găseşte în altă parte.

O explicaţie simplă, deşi inadecvată, ar fi că istoricul modern tinde mai degrabă să utilizeze afirmaţiile autorilor îndepărtaţi în timp ca materiale-sursă pentru a înţelege epocile acestora, decât să ia în considerare ideea de a-şi baza propriile opinii serioase pe ele. În căutarea adevărului obiectiv, principalul lor angajament este nu faţă de gânditorii distinşi, ci faţă de dovezile empirice pe care şi-au fundamentat concluziile. Şi în timpul Renaşterii se ataşa o oarecare importanţă „experienţei". Într-adevăr, multe dintre tratatele asupra vrăjitoriei

puneau în principal accentul pe faptele despre care se pretindea că a avut martori direcţi. Ceea ce lipseşte este conceptul de experiment controlat; iar cât priveşte restul, erau luate în serios afirmaţii pe care gândirea de secol douăzeci nici nu ar visa să le creadă sau găsească necesar a le respinge.

Luarea în serios a unei opinii nu implică, desigur, a fi de acord cu ea. Când Delrio neagă puterea magică atribuită de Ptolemeu, Porfir şi alţii[80] inelelor, peceţilor, „personajelor" şi imaginilor, el nu face nimic ieşit din comun. În cele din urmă, părerile se contraziceau adesea şi era şi atunci imposibil, ca şi acum, să le acorzi tuturor credit. Afirmaţiile aparţinând unor persoane mai apropiate în timp de noi sunt negate în acelaşi fel, ca atunci când acelaşi scriitor ne sfătuieşte să fim precauţi faţă de Cornelius Agrippa, faţă de autorul necunoscut al *Picatrix*-ului, Paracelsus, Roger Bacon, alchimistul arab Geber, Raymond Lull, Arnold de Villanova, Thomas Bungey (*sic*) şi George Ripley.[81] Totuşi, încrederea acordată unor simple declaraţii nu este doar uimitoare, ci uneori chiar şocantă. Deşi inteligenţa renascentistă poate fi critică cu multă pătrundere, bazele încrederii sale nu erau cele acceptate astăzi.

Cum stăteau lucrurile se poate vedea din lucrarea lui Gian-Francesco Pico, *La Strega, ovvero Degli Inganni de' Demone*[82], scrisă în latină, dar accesibilă acum aproape numai în traducere, unde discutarea posibilităţii ca o vrăjitoare să copuleze cu diavolul este rezolvată amintind faptul că Anchises, Semele, Tiresias şi alţii au fost pedepsiţi pentru a se fi unit sexual cu zeii păgâni.[83] La fel, Ulric Molitor, în *De lamiis et phitonicis mulieribus*, oferă drept dovadă a puterii vrăjitoarelor de a preface oamenii în animale transformarea în porci a însoţitorilor lui Ulise de către Circe şi metamorfoza relatată în *Măgarul de aur* al lui Lucius Apuleius.[84] Dacă tratatele ar fi în mod intenţionat beletristice, ne-am putea imagina că astfel de citate sunt menite a face relatarea mai dramatică, sau poate ca vorbe de duh sau ironii, dar ele se găsesc adesea în vecinătatea unor dovezi tot atât de incredibile, luate din zvonurile populare sau din vieţile sfinţilor şi par să li se acorde acelaşi fel de credit. Uneori utilizarea autorităţii este neobişnuită în altă privinţă, ca atunci când Boguet, într-un fragment despre tratamentul indulgent aplicat unei tinere vrăjitoare, spune: „Aceasta corespunde vorbelor lui Lucan: 'Dar îl iertăm pentru vârsta lui fragedă.' "[85] Este aici vorba de altceva decât de o înflorire retorică? Se pare că nu; ideea că Lucan fusese păgân, poet şi în nici un caz o „autoritate", sub nici un motiv ce ar putea fi imaginat cu uşurinţă, în probleme de etică sau lege, nu pare a fi considerată relevantă.



Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Aflarea vrăjitoriei*], (Londra: 1584), p. 414.

Un cerc de conjurare, folosit pentru a întemnița un spirit într-un cristal (care poate fi purtat cu ușurință în buzunar). Magicianul trebuie să stea, bineînțeles, la centru. În pătratul interior sunt inscripționate patru dintre numele divine, , iar între pătrat și cerc mai sunt încă patru, Alpha" „și Omega" contând drept două. Pe buza cercului se găsesc expresiile repetate „Mâna dreaptă a Domnului m-a înălțat." În colțurile din exteriorul cercului sunt încă patru nume ale lui Dumnezeu; marginea de cruci și stele îl simbolizează pe Hristos și influențele astrologice. Cercurile din vârf conțin numele „celor cinci crai din iad", Melanta, Thamaor, Zitrael, Falaur și Zitrami. Pumnalele de la bază sugerează probabil amenințarea la adresa diavolilor care ar putea încerca să profite de vrăjitor.

Aceasta nu înseamnă, după părerea mea, că pentru cărturarii renascentiști poezia nu se putea distinge de istoria faptică sau că, de vreme ce acceptau existența vrăjitoriei, ei credeau la modul literal în tot ce scriseseră Apuleius, Homer sau Virgil. Situația epistemologică era mult mai complexă.

Pico ne oferă o idee asupra atitudini epocii față de asemenea citate atunci când, spre sfârșitul dialogului său, își face scepticul personaj, Apistio sau Necredinciosul, să revină la sentimente mai bune, cu aceste vorbe: „Crezi că eu consider a fi doar o glumă lucrurile asupra cărora au căzut de acord toți cei vechi și cei moderni, cărora le este dat asentimentul poeților, retoricienilor, stoicilor, juriștilor, filozofilor, teologilor, al unor bărbați precauți, soldaților, țăranilor și este confirmat și de experiență?"[86] Deși astfel de ficțiuni păgâne ar fi dovedit puțin luate singure, ele coroborau alte dovezi și astfel contribuiau într-o anumită măsură la impunerea convingerii. Chiar și cu acest rol diminuat, ele se bucurau totuși de o importanță ce le va fi negată în gândirea modernă. Iar asemenea autori sunt citați destul de des în absența unor paralele exterioare pentru a tempera scepticismul tocmai sugerat.

Cealaltă diferență față de cercetarea modernă, aceea ce privește greutatea atașată observației directe, este de asemenea complexă. Așa cum s-a mai spus,

se acceptă importanța experienței, mai ales de către Sprenger și Kramer, Boguet, Remy și alții, care utilizau o bogată colecție de mărturii depuse în timpul proceselor reale. În special Guazzo are multe povești – într-o asemenea măsură încât tratatul lui este probabil cel mai interesant dintre toate pentru cel ce studiază literatura, în parte, dar nu doar, pentru motivul că conține paralele ale incidentelor întâlnite în alte părți – de exemplu, în *Doctor Faustus* al lui Marlowe. Cu toate acestea, ca și citarea „autorităților", argumentele luate din experiență ar convinge puțin sau deloc într-o instanță a legii moderne.

Motivul este acela că dovezile sunt rar evaluate critic, sau nu sunt investigate cu destulă atenție pentru a satisface gândirea modernă. După câte îmi amintesc, unicele tentative de a produce o reală coroborare experimentală se refereau la observarea vrăjitoarelor adormite pentru a vedea dacă își părăseau cu adevărat paturile în momentele când se spunea că participau la sabatele nocturne. (De regulă răspunsul era negativ). Cât privește restul, când nu se limita la a vedea – de exemplu – dacă prizoniera avea într-adevăr vreun semn ciudat pe piele, sau dacă acesta era într-adevăr insensibil la durere, „dovada" consta adesea în a acumula alte povești de același fel, presupunându-se că acolo unde se face atât de mult fum trebuie să fi existat un foc.

Una dintre explicațiile pentru evitarea verificărilor o reprezintă fără îndoială natura ilicită și horifiantă a practicilor magice vrăjitorești. Era de neconceput ca un inchizitor să se mânjească cu vreun balsam despre care se spunea că te face să zbori prin aer, uneori sub formă animală, sau poate chiar să încerce pe o pisică efectul unui presupus praf magic făcut din trupul unui copil ucis. Însă e adevărat că metoda baconiană nu fusese încă limpede formulată, într-o mare parte a epocii, iar după ce ea a fost afirmată clar, a trebuit să aștepte mult timp până să fie acceptată. Deci se permitea să se adune acuzațiile unor vecini isterici, răuvoitori sau superstițioși, până când se crea o prezumție de vinovăție, încurajată de întreaga gamă a gândirii teologice și cărturărești și pecetluită în final printr-o mărturisire smulsă prizonierului cu ajutorul torturii sau al altor metode. „Experiența" consta astfel adesea din povești bătrânești, acceptându-se ca probabile lucrurile neobișnuite implicate de situația imediată, deoarece ele semănau cu altele, relatate de „autorități" aparținând unor epoci și locuri diferite.

Un exemplu extrem apare în relativ timpuriul *Malleus*..., unde citim că „așa cum spune William din Paris în al său *De Uniuerso*, este dovedit prin experiență că, dacă o târfă încearcă să planteze un măslin, acesta nu rodește, pe când, dacă e plantat e o femeie castă, el devine roditor."[87] Cu siguranță, în acest caz

experimentul nu putea să strice; dar nimeni nu pare înclinat să verifice ideea observând, să spunem, douăzeci de pomi ai unor târfe notorii şi alţi douăzeci ai unor femei în a căror virtute se credea. E suficientă relatarea repetată. Acelaşi autor oferă drept dovadă a faptului că diavolii pot cauza iluzii vizuale o poveste frecventă aparţinându-i la origini Sfântului Grigore, despre o femeie ce credea că mănâncă salată, dar mânca de fapt un diavol sub formă de salată, sau poate, intrat invizibil în aceasta.[88] Aici, generalizarea este coroborată de o istorie de caz, necredinciosul fiind liniştit prin menţionarea sursei (primul dialog al Sfântului Grigore). Cine se îndoia putea verifica povestea el însuşi. Nu se aştepta nimeni ca el să întrebe „De unde ştiţi că salata a fost de vină?", sau „Nu putea fi pur şi simplu nebună?" Dacă se considera că nu ajungea o singură poveste de acest fel, se adăuga o a doua, a treia ori a patra, până când acceptul nu mai putea fi refuzat. Când accentul se punea pe texte moderne, metoda de cercetare era asemănătoare. Guazzo ilustrează obiceiul Diavolului de a le da adepţilor săi bani ce se prefac în cărbune, sau lut carbonizat, sau excremente de porc, sau praf ruginos, cu patru poveşti datând din 1586, una din 1585 şi una din 1587, toate şase fiind confirmate, spune el, în instanţe legale.[89] În rest, se face uneori apel la „experienţă" ca bază a vreunui truism: „Este de asemenea o chestiune dovedită de experienţă oricăruia că limba unui om precaut poate potoli cearta mulţimii."[90] Nu e de mirare că arhiducele Sigismund de Austria, unul dintre vorbitorii din *De Lamiis* al lui Molitor, prefera argumentele faţă de dovezi: „Eu însumi nu cred în zvonuri publice, deoarece oamenii simpli acordă cu uşurinţă credit pentru orice se spune." El cerea ca existenţa vrăjitoarelor „să fie demonstrată de autorităţi şi prin puterea raţiunii, de vreme ce o discuţie corect purtată trebuie să ducă la o concluzie raţională."[91] Din păcate, „autorităţile" şi „dovezile experimentale" erau prea adesea imposibil de deosebit, deoarece cele din urmă includeau poveşti împrumutate cu încredere de la primele.

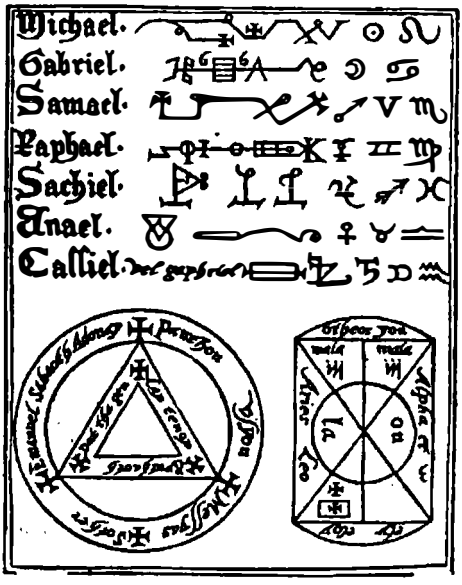
Cele de mai sus nu trebuie luate ca dând de înţeles că documentele nu conţin nici un fel de scepticism. Din contră, el există din belşug: atât de mult, de fapt, încât ne dăm seama că mai era nevoie doar de o metodă de investigaţie sănătoasă pentru ca să înceapă o eră de strălucit progres intelectual. Iar aceasta urma să vină, dar nu prea repede. Între timp, autorii tratatelor de spre vrăjitorie pot fi aranjaţi cu destulă exactitate pe o scală mergând de la foarte creduli la pragmatici. La un capăt îl vedem, de exemplu, pe Guazzo, care era în stare de a scrie „Găsim adesea împrăştiate în jurul altarelor sfinţilor rămăşiţe ale trăznetului, despre care se spune că au fost mânuite şi aruncate de vreun demon."[92] În

aceeaşi jumătate a spectrului apar Sprenger şi Kramer, Boguet, Remy, Bodin – în ciuda distincţiei dovedite în alte domenii intelectuale – Gian-Francisco Pico, care a scris totuşi un atac nimicitor împotriva astrologiei şi Hopkins. În cealaltă jumătate, mai onorabilă, se situează von Spee, Vairo, Johann (sau John, sau Jean) Wier, George Gifford, şi Reginald Scot. Undeva între aceştia vin Iacob I a Angliei, Giovanni Anania, Delrio, Thomas Erastus, Joseph Glanville, Godelamnn, Lavater şi Molitor. În ciuda unor momente ce par acum căderi în fideism, membrii grupului intermediar demonstrează adesea că sunt înzestraţi cu forţă intelectuală, iar unii dintre ei sunt scriitori talentaţi. Tonul multora, aşa cum am mai spus, este calm şi rezonabil. În exprimarea judecăţilor morale şi intelectuale trebuie să acordăm atenţie mediului de gândire. Nici chiar cei mai setoşi de sânge – autorii lui *Malleus*, Remy, Boguet, Bodin – nu mi se par, mie cel puţin, atât de înapoiaţi precum reverendul Montague Summers, care, deşi aparţine modernităţii, era dispus să creadă aproape orice poveste, indiferent cât de absurdă, care îi putea justifica presupoziţiile spiritualiste. Cel mai rău este Matthew Hopkins, celebrul vânător

Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Aflarea vrăjitoriei*], (Londra: 1584), p. 400.

Cele şapte zile ale săptămânii sunt atribuite celor şapte îngeri ale căror nume apar. Sunt date „figurile, peceţile şi talismane purtate în jurul corpului, iar apoi numele planetelor şi ale semnelor zodiacale: pentru Mihail, soarele şi Leul; pentru Gavril, Luna şi Racul, pentru Samael, Marte, Berbec şi Scorpionul; pentru Rafael, Mercur, Gemenii şi Fecioara; pentru Sachiel, Jupiter; Săgetător şi Peşti; pentru Anael, Venus, Taurul şi Balanţa; pentru Casiel, Saturn, Capricorn şi Vărsător.

Cercul din stânga jos conţine câteva dintre nenumăratele nume ebraice şi greceşti ale lui Dumnezeu. Triunghiul simbolizează Treimea, având de-a lungul părţilor laterale alte cuvinte magice. Figura din dreapta conţine de asemenea nişte cuvinte obscure, deşi „Alpha şi Omega" şi, în partea opusă, „Berbec, Leu" nu prezintă nici o dificultate. Figurile sunt „peceţile pământului, fără de care nici un duh nu va veni"; dar apare şi scepticismul în „decât dacă le ai pe lângă tine".



de vrăjitoare; dar de vreme ce interesul îi era financiar, intelectul său nu prea are ce căuta în discuţie.[93] Pe măsură ce continuăm, modul în care opera scepticismul va deveni limpede.

Mijloacele de achiziţionare a puterilor magice erau reprezentate, aşa cum am mai spus, de pactul cu Diavolul, care putea apărea, teoretic, în urma invocaţiei, ca în legenda faustică, dar care, conform documentelor, deschidea el însuşi, aproape întotdeauna, conversaţia. Guazzo explică într-un mod deosebit de complet ceea ce presupunea pactul. Vrăjitoarele (1) îl neagă pe Hristos, (2) trec printr-un botez parodic, (3) primesc un nume nou, (4) îşi neagă naşii şi le sunt daţi alţii noi, (5) îi dau Diavolului o parte din îmbrăcămintea lor, (6) îi jură credinţă, (7) se roagă să fie şterse din cartea vieţii şi trecute în cartea morţii, (8) făgăduiesc sacrificii Diavolului, (9) îi fac daruri anuale, (10) primesc însemnul lui – cel puţin multe dintre ele – şi (11) jură să nu cinstească Euharistul, să hulească, să nu înghită apă sfinţită şi sare binecuvântate şi să participe la sabate. Toate acestea sunt pregătite de „o legătură în răutate între vrăjitoare şi diavol."[94]

Alte descrieri, dacă nu sunt mai scurte, variază detaliile, dar cad de acord în privinţa esenţialului. De exemplu, după Godelmann, magicienii (un sinonim comun pentru „vrăjitori") „se întorc cu bună ştiinţă către demoni, fac un pact cu ei, îi venerează ca pe DUMNEZEU, le cerşesc ajutorul şi sfatul şi îi evocă şi îi cheamă prin ceremonii magice şi recitarea unor vorbe, fie străine şi lipsite de sens, fie înţelese de ele, şi prin figurine monstruoase (*characteribus*), imagini, rugăciuni şi blesteme." Pentru a face pactul, vrăjitorul trebuie să „mai întâi, oricât e de îngrozitor a o spune, să îl părăsească pe DUMNEZEU, creatorul său şi să anuleze tratatul semnat cu El prin sfântul botez, să îl nege pe Fiul lui Dumnezeu, să blesteme faptele bune (*beneficia*) ale Acestuia, să Îi acopere numele cu blasfemii, reproşuri şi, cu obrăznicie, să îl slăvească doar pe Diavol, să îşi pună toată credinţa şi nădejdea în el, să îi urmeze cu zel poruncile şi să folosească lucrurile create de DUMNEZEU numai spre a face rău şi a distruge oamenii. După aceea, murind la momentul stabilit, el trebuie să îşi dăruiască trupul şi sufletului Diavolului: unii jurând aceasta pe vreun demon însoţitor, pe când alţii sunt făcuţi să făgăduiască în scris, cu propriul lor sânge." În schimb, Diavolul este de acord să vină când este chemat, să dea sfaturi, să ofere ajutorul în rele, să răspundă la întrebări, să îşi ferească discipol de primejdii şi închisori, să îl îmbogăţească, să îi satisfacă dorinţele şi, în sfârşit, să îi slujească după dorinţa lui ca un sclav, îndeplinind sârguincios orice i se cere. De îndată ce se încheie ceremoniile, Diavolul îşi instruieşte proaspătul adept, fie în persoană, fie prin cărţi şi magi

încercați, dezvăluindu-i cum să își pună în aplicare faptele, cum să deseneze figuri monstruoase, să taie sigilii (*sigilla*), să modeleze imagini de ceară sau metal și să folosească în scopuri mârșave rădăcinile, pietrele, metalele, luturile (*terras*), oasele, firele de păr și altele asemenea.[95] Cum am mai spus mai devreme, pactul putea fi implicit, în loc de explicit. Un mag care credea că îl folosise pe Diavol putea afla la sfârșit că Diavolul îl folosise pe el, că acceptând ajutorul își făgăduise fără să știe sufletul. Însă, într-o formă sau alta, pactul reprezenta o parte – de fapt, *partea* – esențială a vrăjitoriei.

În mod curios – descoperirea pare destul de neașteptată – cu cât era mai puternic scepticismul autorului, cu atât era mai probabil ca el să pună accentul pe rolul Diavolului în toată afacerea. Astfel, Vairo, care își schimbă brusc direcția în Cartea a II-a, după ce în Cartea I credulitatea sa păruse nelimitată, („Aș fi stârnit ura și reaua-voință a cititorului dacă, la începutul acestei lucrări, aș fi dorit să arunc îndoiala asupra părerii acceptate de ceilalți, inclusiv de cei simpli, despre descântece"),[96] afirmă că totul este făcut de demoni și nimic de către vreo altă forță. Cunoștințele excepționale ale demonilor sunt cele ce fac acest lucru posibil: „Ei posedă o înțelegere foarte adâncă a tuturor lucrurilor, deoarece cunosc virtuțile cerului, ale stelelor, păsărilor, peștilor, copacilor, plantelor, metalelor, pietrelor și mai ales ale elementelor și știu ce poate ajuta sau lovi omul. ... Astfel, demonii fac, cu ajutorul otrăvurilor naturale, ceea ce descântătorii cred că realizează cu ajutorul propriilor ochi sau al altor instrumente."[97] Explicații similare apar și în alte tratate. Suntem asigurați că asemenea puteri se datorează fostei condiții de îngeri ai diavolului și studierii universului de către aceștia din timpul lungilor epoci de la căderea lor. În acest mod, magia devine un soi de știință a naturii, care nu își produce efectele prin ritualuri superstițioase, ci prin manipularea expertă a proprietăților ascunse ale obiectelor.

Apariția Diavolului, fie ea invocată sau voluntară, se poate face sub chipul unui animal vorbitor – câine, capră, pisică, sau vreun altul – dar mai des în aceea a unui om imperfect. Conform lui Remy, trăsăturile lui era întunecate și lipsite de formă, ochii adânciți în orbite și strălucitori, gura largă și mirosind a sulf, mâinile și picioarele diforme: „căci demonii nu pot maimuțări de tot forma umană, ci înșelăciunea[98] poate fi văzută și de cei mai proști." Mâinile pot semăna cu ghearele, iar picioarele să aibă copite. Vocile lor, ne spune același expert, sunt subțiri și neclare. Mărturia unei vrăjitoare, luate în 28 martie 1588, spune că ei vorbeau „ca și cum gurile li se aflau într-un borcan sau într-un ulcior spart."[99] Unul dintre motive este că ei trebuie să folosească aerul fără ajutorul plămânilor,

Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, (Strasbourg: J. Prüss, cca. 1488-93), p. 174.

Vrăjitoare provocând grindini şi tunete. Pe pagina opusă, în litere negre, apare întrebarea *A possint provocare demones grandines et tonitrua* (Pot demonii provoca grindini şi tunete?). Demonii nu apar în desen, dar ar fi fost responsabili pentru efecte. Vrăjitoarea din dreapta pune în vasul de conjurare un şarpe, iar cea din stânga, ceva ce pare a fi un şarpe.

beregatei, cerului gurii, sau al coastelor; dar ei vorbesc întotdeauna dialectul local popular.[100] Suntem informaţi uneori că neclaritatea este intenţionată, scopul ei fiind acelaşi cu al ambiguităţii prevestirilor oracolelor. După Remy, duhoarea apar întotdeauna, iar el adaugă că vrăjitoarele sunt învăţate să ocolească curăţenia şi să nu îşi spele mâinile, ca să nu se piardă din eficacitatea incantaţiilor. Într-adevăr, spălarea mâinilor constituie adesea o protecţie eficientă pentru o viitoare victimă.[101]

În general, tratatele acceptă ca atare existenţa demonilor şi a motivelor lor de a interveni printre oameni, dar din când în când se dau explicaţii. În *Natura daemonum*, Anania dă amănunte destul de bogate, prea binecunoscute pentru a mai fi nevoie să fie repetate. La începuturi, toţi îngerii au fost creaţi în prima zi, împreună cu cerurile (*sub caeli nomine*), aşa cum arată textul *quando facta sunt sydera, laudauerent me angeli*. Toţi îngerii erau perfecţi şi mulţumiţi; dar se deosebeau unul de altul prin diverse trăsături, fără ca vreunul să sufere de pe urma unei insuficienţe în stare de a provoca o cădere. Dintre cele trei clase, nici una nu era atât de inferioară alteia în privinţa desăvârşirii, înţelepciunii, sau libertăţii voinţei, încât să nu fie independentă. Prin urmare, căderea a avut loc din proprie voinţă. Mânat de nestatornicia minţii şi plin de mândrie, Lucifer a spus, „Îmi voi aşeza locuinţa în nord, şi voi fi asemenea celui mai înalt." Păcatul lui a

fost cel mai detestabil dintre toate păcatele posibile, deoarece a fost comis absolut fără nici un motiv. A urmat o luptă, cu Mihail în fruntea îngerilor buni, deşi nu se ştie sigur unde a avut ea loc şi pentru cât timp. Rezultatul a fost alungarea demonilor din rai. Unii au căzut în Tartar, dar alţii, cu puteri mai mari (*pars uero altera eaque potior*), în „acest aer întunecat şi îngheţat ce ne înconjoară." De aici, ispitirea Evei şi a lui Adam de către Diavolul în chip de şarpe şi intervenţia continua a demonilor în treburile omeneşti de atunci încolo.[102] Povestea le este familiară cunoscătorilor de literatură engleză din *Paradisul pierdut* al lui Milton şi nu ar avea nevoie nici măcar de un rezumat rapid, dacă în această epocă a educaţiei laice şi a unui creştinism „existenţialist" muribund, cunoaşterea ei nu ar scădea cu repeziciune – chiar, ne temem, în rândurile clerului.

În contextul unei discuţii mai lungi, ar fi interesant să urmărim cu o anumită atenţie teoriile în legătură cu începuturile magiei umane – magia, trebuie să ne amintim, fiind adesea sinonimă cu vrăjitoria. Spaţiul ne permite aici doar să dăm câteva sugestii. Wierîi atribuie cea mai timpurie activitate vrăjitorească lui Mizraim, fiul lui Ham, pe care Noe îl blestemase după ce fusese văzut gol în timpul beţiei. Mizraim a fost „primul care a descoperit necredinţa, plină de hulă, a unei magii detestabile," iar de la el arta neagră a coborât la egipteni, babilonieni şi perşi.[103] *Malleus* îl citează pe Vincent de Beuvais ca relatând, în al său *Speculum historiale,* cum că Zoroastru, „despre care se spune că era Ham, fiul lui Noe", a fost primul magician şi astrolog.[104] Alte autorităţi subliniau importanţa lui Moise, care, conform *Cabalei*, primise pe Muntele Sinai, împreună cu Legea, şi cunoştinţe ezoterice, sau, într-o altă variantă, învăţase magia de la egipteni, cunoscuţi drept capabili de a face minuni din povestea întrecerii lor cu Moise în faţa Faraonului. În ambele versiuni se presupunea că magia lui Moise era albă, iar pervertirea ei s-a produs mai târziu. Regele Iacob, care judecă adesea cu isteţime în a sa *Daemonologie*, respinge cu tărie ideea că Moise, ajuns la maturitate, practica magia interzisă:

> Întâi, de credinţa ce toţi o împărtăşesc, zicând că Moise era cunoscător în toate învăţăturile egiptenilor, nu găsesc vreo trebuinţă în a duce la aceea că el era învăţat în ale magiei. Căci trebuie a înţelege că duhul lui Dumnezeu, vorbind despre învăţături, le crede pe acestea îngăduite... Apoi, chiar crezând că el avea învăţăturile, nu este acelaşi lucru a şti şi a face ceva (după cum am mai spus). Căci Dumnezeu le ştie pe toate, fiind mereu bun.... Al treilea, crezând că a şi ştiut, a şi făcut, (un lucru din cale afară de nefiresc pentru a-l putea crede creştinul), noi ştim prea bine ... că, şi de ar fi fost omul cel mai rău din lume înainte, el... s-a schimbat şi a fost om nou.[105]

Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges* (Paris: Nicolas Buon, 1613), lângă p. 118.

Descriere a sabatului vrăjitoarelor. Satan, sub formă de berbec, stă pe un tron. Jos, o vrăjitoare și un alt demon îi oferă un copil. În primul plan, două vrăjitoare, aflate pe punctul de a bucăți o broască, supraveghează un cazan, de unde iese fumul în care alte vrăjitoare și poate chiar și un vârcolac sosesc călare pe cozi de mătură sau pe animale, pentru a participa la ritualul obscen. La marginea din stânga, inițiatele dănțuiesc spate la spate, goale; la marginea opusă dănțuiesc împreună diavoli și ființe omenești. La ospățul din colțul din dreapta jos se vede un copil ciopârțit într-un vas.

Într-un fel sau altul, începuturile magiei sunt, cu toate acestea, împinse de obicei înapoi spre o antichitate îndepărtată. Prezența Satanei în Grădina Edenului presupunea acțiunea diavolilor printre oameni încă din epoca primilor părinți.

De vreme ce discutarea originilor magiei nu aduc niciodată vorba explicit, după câte știu, despre apariția Diavolului și intrarea într-un pact cu acesta, a ne opri mai mult asupra lor ar însemna să facem o digresiune. Se mai poate adăuga, totuși, că se considera uneori că poveștile păgâne coroborau căderea îngerilor răi: „Nu doar teologii noștri și cei ai evreilor ne arată această cădere, ci și asirienii, arabii, egiptenii și grecii o confirmă în scrierile lor. ... Trismegistus descrie aceeași cădere în al său *Pimander*."[106] Alte literaturi decât cea creștină confirmau astfel adevărul creștin și îl puneau într-o lumină nouă. Guazzo se inspira probabil din ermetism în enumerarea a șase feluri diferite de daemoni – ai focului, aerieni, acvatici, terestri și temători de lumină (*lucifugous*).[107]

III. Activitatea vrăjitoarelor

Ce fel de solomonii fac vrăjitoarele, după ce este făcut pactul? *Malleus* dă o listă convenabilă:

> Ele stârnesc grindine și furtuni dăunătoare și fulgere; provoacă sterilitatea oamenilor și animalelor; îi oferă diavolilor, sau îi ucid în vreun alt fel, pe copii pe care nu îi mănâncă. Dar aceștia sunt doar copii care nu au fost renăscuți prin botezul în cristelniță, deoarece ele nu îi pot mânca pe copiii ce au fost botezați, și pe nici unii fără voia lui Dumnezeu. Ele pot de asemenea, în fața ochilor părinților acestora, dar fără a fi văzute, să îi împingă în apă pe copii care merg pe mal; ele înnebunesc caii sub călăreți; pot să călătorească din loc în loc prin aer, fie cu trupul, fie cu închipuirea; pot influența Judecătorii și Magistrații, ca să nu le facă rău; se pot ajuta pe ele însele sau pe alții ca să tacă sub tortură; pot aduce tremuratul în mâinile și groaza în mințile celor care vor să le aresteze; le pot arăta altora lucruri ascunse și anumite evenimente viitoare ...; pot vedea lucrurile absente, ca și cum ar fi prezente; pot întoarce mințile oamenilor către ură sau dragoste excesive; pot uneori să lovească pe cine doresc cu trăsnetul și chiar să ucidă pe unii oameni și animale; pot face ca dorințele procreatoare și chiar puterea copulației, să nu aibă nici un rezultat, să provoace avortul, să ucidă bebelușii în pântecele mamelor lor printr-o simplă atingere exterioară; pot uneori vrăji oamenii și animalele printr-o simplă privire, fără a le atinge, provocându-le moartea; ele își consacră propriii copii diavolilor."[108]

Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, (Strasbourg: J. Prüss, cca. 1488-93), p. 180.

Un ospăţ al vrăjitoarelor. Subtitlul de pe pagina opusă este *An super lupum vel baculum unctum ad covivia veniant et mutuo comendant et bibant et sibi mutuo loquantur ac se invicem agnoscant* („Pot oare [vrăjitoarele] să ajungă la ospeţe călare pe un lup sau pe un băţ uns, să mănânce, să bea, să îşi vorbească şi să se recunoască una pe alta?). Aici nu se arată decât mâncatul.

Despre astfel de fapte citim mereu în tratate.

Dar mai există şi altele; oricât de vastă ar părea, descrierea de mai sus este incompletă. Adaug amănunte dintr-o relatare a lui Scot în a lui *Discoverie*. Vrăjitoarele sunt capabile de

> a trage în jos Luna şi stelele ... a trimite ace în ficaţii vrăşmaşilor ... a duce grânele verzi din un loc către altul ... a vindeca bolile ce nu ţin de fire, a zbura prin văzduh şi a dănţui cu dracii ... a lua înfăţişare de sucubi şi a se strecura în piele de incubi ... a se preschimba pe ele şi pe alţii şi a se face lupi, măgari, vite, maimuţe, cai, câni ... a stăpâni dracii şi duhurile cu înfăţişare de broaşte şi de pisici ... a scula morţii (după cum zic alţii), a secătui izvoare, a întoarce curgerea apelor, a locui în soare şi a opri ziua şi noaptea, prefăcându-le una în alta ... a pătrunde prin găuri mici şi a intra în coaja de ou şi în scoică. ... a scula sufletele din mormânturi. ... a sfâşia şerpii zicând nişte vorbe, şi a ucide mieii cu căutătura. ... a face să fie, cât ai freca de mult, untul să nu îţi iasă.[109]

Cu aceste adăugiri, explicaţia devine suficient de detaliată.

Nu e nevoie să ne oprim asupra ceremoniilor în sine, prin care erau realizate maleficele intenţii. Relatările proceselor ne oferă imagini vii, chiar dacă nu demne de încredere, ale vrăjitoarelor, în nouă cazuri din zece femei (din cauza aşa-zisei lor slăbiciuni şi a ignoranţei deosebite a sexului lor), bolborosind blesteme,

modelând şi apoi mutilând figuri, punând amulete sub praguri, provocând furtuni prin baterea apei dintr-un blid sau pârâu, sau a propriei lor urine strânse într-o gaură săpată în pământ, împrăştiind prafuri, fierbând trupurile copiilor înainte de a bea fiertura şi făcând alifie din „părţile mai solide", amestecând otrăvuri, rănind prin atingere, fermecând prin „ochiul cel rău", ucigând sugari cu ace de cusut, dându-le broaştelor râioase, pisicilor sau altor animale mici sarcini malefice, sau, foarte frecvent, fiind doar de acord cu oferta demonului de a abate necazul asupra unui duşman, sau a familiei sau vitelor acestora. Este pomenită rar şi, cred, niciodată mărturisită, invocarea formală a Diavolului, prin trasarea unui cerc magic, înscrierea în interiorul acestui de triunghiuri cu colţurile pline de figuri cabalistice şi nume de demoni şi pronunţarea unor formule latineşti, aşa cum apare în versiunile aparţinând lui Marlowe şi Goethe ale poveştii lui Faust. Se pare că tradiţia cultă a magiei negre exista separat de practica simplelor vrăjitoare, al căror analfabetism le-ar fi făcut-o în orice caz inaccesibilă. În această privinţă naraţiunile moderne despre vrăjitorie – de exemplu, Charles Williams în *All Hallows' Eve* (*Ajunul Tuturor Sfinţilor*) – nu sunt deloc fidele documentelor procedurilor judiciare reale, care implicau, aproape fără excepţie în Anglia şi foarte adesea pe continent, persoane de condiţie socială joasă. În acelaşi fel, cultele sataniste moderne, ca în San Francisco, se inspiră din surse târzii şi mai degrabă imaginare decât istorice. Însă există asemănări într-o privinţă: tratatele au multe de spus despre sabatele vrăjitoarelor, care, cu adăugiri elegante precum utilizarea pântecelui gol al unei fete drept altar, par să fie imitate de întrunirile oculte moderne. Acestea merită să fie studiate aparte.

Din cel puţin două motive, interesele lascive şi dorinţa de a implica alte persoane (împreună, pe continent, cu lăcomia de a pune mâna pe mai multe averi), inchizitorii sau magistraţii anchetatori par să fi cercetat cu atenţie specială participarea la sabate a prizonierilor lor. Deşi e posibil ca vrăjitoarele să se fi întâlnit din când în când pentru a face schimb de secrete şi a se lăuda cu realizările lor – un soi de conferinţă reală este sugerată în imagini vii de relatarea lui Thomas Pott despre mărturiile depuse la procesele din Lancashire din 1612[110] – cele mai multe povestiri sunt pur imaginare, detaliile fiindu-le sugerate acuzatelor în modul descris de von Spee. Este semnificativ faptul, deja menţionat, că în ţările latine şi mai ales în Italia, figura centrală era reprezentată de Diana sau Irodiada, *donna* sau *signora*[111], în timp ce în alte părţi, de Diavol, sau un Diavol. Vrăjitoarele mărturiseau ceea ce aşteptau să audă judecătorii, deoarece aceasta însemna sfârşitul suferinţelor. De fapt, exact aceste ajungeri la un acord în chestiuni

Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, (Strasbourg: J. Pruss, cca. 1488-93), p. 164.

Vrăjitoare transformate în animale. Subtitlul de pe pagina opusă este *Utrum possit facies hominum in alias formas immutare?* („Poate forma omenească să se preschimbe în alte chipuri?"). Se credea că astfel de transformări se produceau mai ales atunci când, ca în exemplul de faţă, vrăjitoarele se urcau pe beţe pentru a zbura spre sabate.

privite azi drept imposibile aruncă cel mai tare îndoiala asupra descoperirilor din timpul proceselor. Din cele 800 sau 900 de vrăjitoare trimise la rug de Remy, „cam două sute de persoane, mai mult sau mai puţin" au recunoscut că se întâlniseră cu alte vrăjitoare pe malul vreunui lac sau pârâu, ridicând din el nori pe care erau purtate pe sus şi duse oriunde voiau şi făcând la sfârşit norii să cadă în formă de grindină.[112] În alte părţi provocarea furtunilor era separată de zborul magic (*transvection*).[113] Oricum ar fi fost obţinute, există între o asemănare de familie între toate descrierile sabatelor.

Sabatele par a nu fi fost foarte plăcute. Ajungând la locul de întâlnire zburând prin aer pe bâte, sau pe spatele unui diavol transformat în animal, sau prefăcându-se ele însele în animale, vrăjitoarele îndeplineau rituri de venerare obscene, adesea sărutând şezutul Diavolului pe sub coada acestuia. Ele dădeau raportul despre ce răutăţi mai săvârşiseră şi erau lăudate sau dojenite în funcţie de mărimea acestora. Dansau, de obicei goale, spate la spate şi mişcând-se spre stânga, nefiind nici una scuzate pe motive de vârstă sau infirmitate. Luau o masă dezgustătoare şi nehrănitoare. În final, întreţineau relaţii sexuale promiscue.

Se dau amănunte din belşug. Într-o descriere tipică, Remy ne spune despre banchetul vrăjitoarelor că mâncarea este scârboasă, stârneşte greaţa şi nu

reuşeşte să potolească foamea. Uneori, ea nu este decât o iluzie; apoi este din nou reală, dar făcută din animale moarte sau spurcate în vreun alt fel. Dar pâinea (folosită în Eucarist) şi sarea (folosită în sacrificiile din Vechiul Testament şi, se pare, şi pentru botez şi apa sfântă) lipsesc întotdeauna.[114] Dansurile erau groaznic de obositoare[115] şi aflăm uneori că după sabate vrăjitoarele petreceau câteva zile în pat, odihnindu-se. Credinţa populară modernă conform căreia fiecare grup sau sabat număra douăsprezece sau treisprezece vrăjitoare nu este susţinută de documente. Pe continent auzim de numere foarte mari; de exemplu, Pico afirmă că pot fi prezente până la 2.000,[116] iar un număr standard nu este, după câte ştiu, nicăieri menţionat în mod clar.

Pico comentează o chestiune ce va fi plasată în centrul atenţiei de lucrarea lui Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe* (*Cultul vrăjitoarelor în Europa Occidentală*) (Oxford: Clarendon Press, 1921): o continuă magia creştină pe cea păgână (în Anglia, poate, pe cea druidică)? Inchizitorul Dicaste este întrebat dacă „jocurile" Dianei sau ale Irodiadelor erau la fel cu cele cunoscute în secolul al şaisprezecelea. Răspunsul este „unii spun da, alţii preferă părerea că sunt o erezie nouă." Cel ce întrebase îşi exprimă apoi propria opinie, cum că unele

Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, (Strasbourg: J. Pruss, cca. 1488-93), p. 170.

Un diavol făcându-i invitaţii carnale unei femei. Subtitlul (de cealaltă parte a paginii) este *Utrum diabolus in forma hominis apparere et cum huiusmodi maledictis mulieribus incubando possit commisceri* („Poate un diavol veni în chip de om şi, culcându-se lângă astfel de femei blestemate, să le cunoască?") Diavolul este recunoscut datorită cozii, picioarelor şi gurii sale groteşti; în rest, imaginea este cuviincioasă.

jocuri sunt antice, iar altele reprezintă rezultatul unei noi superstiţii, astfel încât se poate spune că în general ele sunt „vechi în esenţă şi noi în mod accidental (pentru a folosi limbajul modern)."[117] Atât cât cuprinde, judecata e una a bunului simţ comun: vrăjitoria a fost practicată cu siguranţă în toate tipurile de societate, iar formele sale tind să se asemene, fără îndoială pentru motivul că psihicul uman rămâne întotdeauna acelaşi în străfunduri. Dar a declara că vrăjitoria din timpul Renaşterii era identică *în detaliu* cu cea pre-creştină, sau chiar că descântecele păgâne – care nu cunoşteau Diavolul creştinismului – i-au servit drept sursă în orice fel care ar conta, înseamnă a lua drept fapt ceea ce nu poate constiutui, în absenţa unor dovezi suficiente, mai mult decât o ipoteză.

Elementele esenţiale ale vrăjitoriei sunt, prin urmare, următoarele: întâlnirea cu Diavolul (sau un diavol; absenţa articolului în latină, împreună cu diversele convenţii ale scrierii cu majuscule, fac adesea imposibilă distincţia), pactul de a-L nega pe Dumnezeu, săvârşirea faptelor malefice şi participarea ocazională ori regulată la sabate. Din relatările proceselor, înţelegem că cele mai multe vrăjitoare acţionau de fapt în secret, bolborosindu-şi farmecele, mutilându-şi figurinele de lut aruncându-şi prafurile şi poţiunile fără ca nimeni să ştie, cu excepţia, poate a propriilor copii, care puteau fi obligaţi, prin porunci şi ameninţări, să le ajute. (De aici inchizitorii trăgeau concluzia că fiecare copil de vrăjitoare era aproape cu siguranţă şi el vrăjitor). Din când în când, două sau mai multe vrăjitoare puteau colabora pentru a aduce răul asupra unui duşman comun, iar mai rar se puteau aduna în număr mare pentru a hohoti împreună, dar ca proscrise sociale – „singuratice" – îşi urau şi temeau fără îndoială atât rivalele, cât şi victimele. În esenţă, ele erau probabil femei sărace, cu minţile înceţoşate, care se simţeau tratate nedrept şi încercau să îşi lovească opresorii făcându-le farmece. Cu toate aceste, sabatele ocupau un loc bine stabilit în teoria oficială şi se bucură de multă atenţiei din partea documentelor.

IV. Paşi spre negarea vrăjitoriei

În loc de a mai stărui asupra practicilor, care, în afară de cazurile când se foloseau otrăvi, sau victima suferea traume psihologice, nu pot să fi avut vreo influenţă asupra aşa-ziselor rezultate, mă voi îndrepta către elementele din teoria oficială care, implicând scepticismul, aveau să ducă în final la negarea vrăjitoriei înseşi.

În primul rând, era esențial ca farmecele însele să fie privite drept neputincioase, să se nască îndoieli cu privire la un univers structurat în așa fel încât să permită vrăjilor să acționeze. Acest pas a fost făcut odată cu apariția convingerii că adevărații autori ai daunelor erau diavolii. Demonul nu era constrâns de bolboroseala vrăjitoarei, ci îi folosea resentimentele drept scuză de a face rele prin care, deoarece consimțise, pretenția lui asupra sufletului ei va fi întemeiată. În același timp, desigur, le va obține satisfacția de a-și exercita reaua-voință asupra victimelor imediate.

Un scriitor atât de credul ca Remy împărtășea deja această convingere. Existența unor puteri în simplele cuvinte ale unui blestem sau la unui farmec, a declarat el, „mi se pare la fel de ridicolă și de absurdă ca și credința asemănătoare în virtuțile caracterelor și literelor scrise... Cum ar putea un simplu zgomot vocal să acționeze cu atât forță?"[118] Adevărata sursă a puterii era demonul.[119] În mod similar, nu există „vreo putere inerentă sau naturală nici de a răni, nici de a vindeca" în leacurile și obiectele vrăjite care par să provoace durerea sau vindecarea. Oricât de neobișnuit poate părea rezultatul, „totul este săvârșit de către Demoni, printr-o anumită putere, ale cărei sursă și explicație nu sunt cunoscute."[120]

Aceeași idee apare la Iacob I, a cărui insistență asupra faptului că vrăjitoarele există și trebuie pedepsite era însoțită de un pragmatism al gândirii de tip scoțian.

> nu este vreo putere înnăscută în roata lor sau în sfințenia numelui Domnului luat în deșert; nici în rânduiala ținută în acea vreme, oricare ar fi aceasta, ce nu poate scula vreun duh al iadului, nici a-l întemnița în acele roți. Căci el numai, părintele minciunilor toate, care, mai întâi orânduind aceste fapte, prefăcându-se a se supune și a i se porunci astfel, nu va voi să își calce vorba; vrând și a le bucura de puterea asupra lui (după cum am mai zis). La fel și a le face încrezătoare în el pentru aceste treburi mărunte, având deci o mai mare înlesnire după aceea, pentru a le înșela la sfârșit cu păcălitura din urmă; adică pierzania sufletului și trupului lor.[121]

„Părintele tuturor minciunilor": expresia era folositoare, de vreme ce încuraja credința că, aproape orice altceva spus de Diavol, explicațiile oferite de le farmecelor erau înșelătoare. Rezultatul cauzal al vrăjii era reprezentat doar de răul făcut sufletului vrăjitoarei. Restul nu avea loc prin mijloace magice, ci cvasi-naturale, cunoscute de diavoli, dar părând nefirești pentru inteligența umană mai limitată.

La alţi autori, înzestraţi cu gândire chiar mai puţini critică apare, aceeaşi explicaţie. Guazzo, al cărui *Compendium* compilează pe multe pagini poveştile cele mai imposibil de crezut, afirmă totuşi că demonii nu sunt niciodată constrânşi prin rituri sau incantaţii, ci doar se prefac, pentru a înşela şi prinde oamenii în capcană.[122] Giffod, mai puţin naiv, al cărui *Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes* (*Dialog privind vrăjitoarele şi vrăjitoria*) ia cu blândeţe în derâdere multe dintre credinţele curente, spune despre Diavol că

> Datu-i-a Dumnezeu putere uneori de a lovi şi oamenii şi dobitoacele cu daune trupeşti: dacă va putea, aşa va face, precum îl poftesc şi îl trimit Vrăjitoarele, însă a ne închipui că puterea i-o dă porunca lor, ori că nu ar săvârşi aceea ce Dumnezeu l-a lăsat a săvârşi, decât dacă ele îi cer şi îl trimit, este foarte de neînţeles.[123]

Deşi convins, ca şi Remy şi Guazzo, că procesele vrăjitoarelor trebuie urmate în forţă, Boguet afirmă că „În cea mai mare parte vrăjitoarea doar intenţionează să dăuneze, pe când Satana îndeplineşte dorinţa aceasta."[124] Deşi otrăvurile vrăjitoarelor sunt uneori foarte dăunătoare,[125] Satana lucrează doar prin cauze secundare şi naturale."[126] Fie că baterea apei sau împrăştierea prafurilor nu provoacă grindina, fie că o provoacă prin mijloace naturale, aşa cum amestecul de salpetru cu alaun creează nori şi provoacă tunete şi fulgere.[127] Alifiile şi unguentele nu permit transformarea în animale sau zborul, ci doar ameţesc.[128] Cuvintele invocării „nu reprezintă mai mult decât un simbol al pactului dintre vrăjitoare şi Satana."[129] Nu se pate provocă vreun rău doar prin „privire",[130] atingere[131] sau maltratarea unei figurine.[132] Dintre autorii mai mult sau mai puţini fideişti, îşi exprimă acordul din nou Thomas Erastus. Deşi magii nu au dreptate să creadă că invocările au capacitatea intrinsecă de a constrânge şi să creadă ca diavolii pot da puteri în materiilor şi actelor care nu sunt înzestrate de la natură cu forţă malefică, ei merită oricum să fie pedepsiţi, deoarece le dau prilejul adevăraţilor diavoli de a face rău.[133] De acord este şi Delrio, prin comparaţie moderat şi plin de bun simţ, aparţinând grupului intermediar, care avea o încredere limitată în vrăjitorie. Taumaturgia nu „poate să facă nimic ce nu stă în firea lucrurilor." Dacă, aşa cum se zvonea, un cap de bronz al lui Albertus Magnus vorbeşte, „acesta vorbea în capul care a pus oracole în statuile idolilor: numai un spirit malefic."[134] Autorii aveau într-adevăr păreri virtual unanime asupra acestui punct. Gian-Francesco Pico, care a citise tot înainte de a-şi compune atacul împotriva astrologiei, dar în privinţa vrăjitoriei nu îşi făcuse temele, reprezintă una dintre puţinele excepţii.[135] Iar în momentul când se acceptau atât de multe, bazele întregii

acestei mitologii elaborate erau subminate, iar ea se va nărui în curând, odată cu dispariția credinței în Diavol.

O a doua negarea ce făcea parte din sofisticata teorie avea de a face cu amăgirile. Șarlatanii (*praestigiatores*), spune Godelmann, „farmecă și înșală ochii oamenilor, cu ajutorul Satanei, cu incantații și iluzii, astfel încât ei nu văd lucrurile așa cum sunt ele cu adevărat, ci cred că văd ceea ce nu este acolo. Aceștia sunt pe drept denumiți descântători (*Zauberer*)."[136] Odată atinsă, și această intuiție s-a răspândit în întregul domeniu de cercetare, amenințând să transforme toate fenomenele oculte în trucuri îndemânatice sau într-un soi de hipnoză.

Cum funcționa aceasta putem vedea din discuțiile despre transformările fizice și zborul magic. Cele două subiecte vor fi tratate separat.

În popor se credea că vrăjitoarele se prefăceau adesea în pisici, uneori cu scopul de a pătrunde neobservate în case, alteori de a călători prin aer la sabate, iar alteori de a ucide sau răni animalele domestice ale dușmanilor. Teologii și juriștii cădeau în majoritate de acord că schimbările erau doar aparente. Conform lui Guazzo, „nici un suflet animal nu poate da viață unui trup omenesc și nici unul omenesc unui trup animal."[137] Transformarea în păsări a însoțitorilor lui Diomede era de fapt doar o substituire rapidă, ca atunci când o căprioară a fost pusă în locul Ifigeniei.[138] Scot îl citează în notele de la marginea textului pe *„Hermes Trismeg. in suo Periandro"* (pentru *Pimandro*) și scrie în textul propriu-zis: „Și totuși crezut-a *Hermes Trismegistrus* a avea sprijin și pricină de a spune: *Allioud corpus quàm humanum non capere animam humanam; nec fas esse in corpus animae ratione carentis animam rationalem corruere*."[139] Molitor demonstrează, prin intermediul autorității și al unei povești incredibile că transformările oamenilor în animale sunt simple aparențe; și dă ca exemplu înșelarea simțurilor noastre în vise și delir.[140] Boguet oferă o lungă serie de povești despre transformări[141], dar apoi le contrazice spunând „Cu toate acestea, am fost întotdeauna de părere că Licantropia este o iluzie și că metamorfoza omului în dobitoc este imposibilă." Sufletul rațional dat de Dumnezeu omului nu poate intra într-un animal și nu putem crede că sufletul se întoarce atunci când se reia forma umană, deoarece între timp sufletul nu ar avea unde sta. Ceea ce se întâmplă cu adevărat este fie că Satana „îl lasă pe vrăjitor adormit într-un tufiș și merge el însuși pentru a îndeplini dorința vrăjitorului", făcându-l apoi să creadă că a îndeplinit-o chiar el, fie că, mai adesea, „vrăjitorul însuși gonește aducând distrugere: nefiind chiar el metamorfozat în lup, ci părându-i-se că este."[142] De aici oboseala resimțită apoi de vrăjitor.[143] În orice caz, vrăjitorul este vinovat,

căci fie a comis crima, fie a dorit să o facă; şi nu ar fi avut niciodată această dorinţă dacă nu ar fi renunţat mai întâi la Dumnezeu şi la rai.[144]

Aceleaşi argumente apar şi în alte tratate. Remy afirmă că „nu stă în puterea Demonului să ducă la vreo îndeplinire astfel de lucruri. ... Căci e mare nebunie să credem că orice fiinţă care a fost alcătuită şi creată poate distruge şi răsturna după voie lucrarea cea mai desăvârşită a Aceluia ce a creat-o."[145] Omul se poate crede preschimbat, purtându-se astfel ca şi cum ar fi animalul; sau demonul îl poate păcăli pe observatori. Remy admite cel mult că vrăjitorul poate avea repeziciunea, forţa şi pofta de mâncare nesătulă a unui, de exemplu, lup, astfel încât „aparenţa se poate deosebi doar foarte puţin de realitate."[146] Totuşi, chiar şi această idee este greu de crezut. Joannes Althusius are aceeaşi părere: „Eu întreb dacă vom considera faptele ca săvârşite de ei înşişi, sau de Diavol, atunci când ei mărturisesc că s-au transformat în lupi sau alte animale sălbatice?" Răspunsul este că doar Dumnezeu poate schimba formele şi proprietăţile ce ţin de esenţă.[147] Chiar şi Pico adoptă în această privinţă poziţia majorităţii. Personajul lui, Fronimo, care poate înghiţi multe, ajunge într-un final să accepte că transformări ca acelea descrise de Homer şi Apuleius sunt amăgiri diavoleşti, iar nu reale.[148]

Scepticismul era mai puţin răspândit în legătură cu zborul magic (*transvection*), sau capacitatea vrăjitoarelor de a zbura prin aer spre locuri îndepărtate. Remy declară că vrăjitoarele călătoresc uneori cu adevărat spre întrunirile lor, fie pe jos, fie într-un mod supranatural, dar uneori ele doar visează sau îşi închipuie că au fost prezente. Imposibil este ca sufletul vrăjitoarei să participe în timp ce trupul ei rămâne în pat. (Această posibilitate făcea parte din credinţa populară – fără îndoială ca urmare a faptului că soţul se trezea rareori dormind singur.) Se dezbate mult în tratate dacă sufletul putea să părăsească trupul sau, sau dacă vrăjitoarea, prin vreo „vrajă" ori iluzie, putea să pună în locul ei o pernă sau un braţ de paie, pentru cât timp era plecată. În general, conchide Remy, „Cel mai adese vrăjitoarele zboară prin coşul de fum," în ciuda deschiderii mici, şi pornesc într-un coş, sau călare pe o trestie, o mătură, un porc, un taur, un câine sau o bâtă despicată, spre locul de întâlnire.[149] Autorii lui *Malleus*... nu au nici un fel de îndoieli. Într-un fragment deja citat, ei întreabă „Nu L-a luat oare Diavolul pe Mântuitorul nostru şi nu L-a purtat într-un loc înalt, aşa cum stă mărturie Evanghelia?" Ei contracarează argumentul că spiritul nu poate mişca un corp fizic, amintindu-le cititorilor că „cel mai înalte corpuri, adică stelele, sunt puse în mişcare de esenţe spirituale" (Inteligenţele).[150] Bouguet citează şi el episodul muntelui şi menţionează zborurile efectuate de „Sf. Filip,

Ezechiel, Habakkuk, Ilie, Enoh, Sf. Antide, arhiepiscop de Besançon, Sf. Ambrozie, Pitagora, Filozoful din Tyana şi nenumăraţi alţii."[151] Şi Guazzo este de partea celor ce acordă încredere. Vrăjitoarea călătoreşte pe un par de transportat ulcioarele, sau o mătură, un fir de trestie, un băţ despicat sau o furcă de tors, sau chiar un hârleţ", după ce s-a uns cu o alifie făcută „în principal din copii ucişi"; sau ea călăreşte un bou, o capră sau un câine. El crede şi în simulări.[152] Cei ce pun acestea la îndoială, remarcă el cu severitate, „păcătuiesc cu siguranţă prin lipsă de respect faţă de Maica noastră Biserica."[153] Totuşi, unii le puneau la îndoială, iar astfel contribuiau la dezintegrarea finală a întregului sindrom conceptual.

Molitor, care a fost, împreună cu Sprenger şi Kramer, unul dintre cei mai timpurii autori, este deja sceptic: călătoriile rapide pe distanţe mari spre sabate sunt iluzorii, chiar dacă la ele participă mai multe vrăjitoare.[154] Godelmann are aceeaşi părere: el crede că poveştile despre zboruri prin aer sunt mincinoase, iar unguentele despre care se spune că fac posibil zborul magic nu fac decât să îi adoarmă pe magicieni. În plus, vrăjitoarele nu pot trece prin spărturi sau deschizături înguste.[155] Aceste atitudini sunt poate cel mai bine rezumate de ideea că, deşi mărturisirile smulse de la acuzaţi prin tortură sau presiune psihologică puternică impuneau credinţa în existenţa sabatelor ca atare, iar acestea, ca adunări numeroase, nu puteau fi ţinute în apropierea casei fiecărei vrăjitoare, astfel încât un mijloc de a acoperi rapid distanţele trebuia găsit, îndoiala în privinţa zbirului magic se născuse şi avea să se răspândească odată cu neîncrederea faţă de restul presupusului fenomen.

Copulaţia între vrăjitoare şi demoni constituie un alt subiect discutat frecvent în tratate. În chip de *sucub* – termenul *succuba* apare rar, probabil pentru că de fapt se credea că diavolii nu aveau sex – diavolul putea primi sămânţa unui vrăjitor. După aceea, el se transforma în *incub* şi depunea sămânţa în trupul unei vrăjitoare. Puţini autori credeau că diavolii puteau produce chiar ei sămânţa. Ei erau spirite imateriale, lipsite de substanţă corporală. (Prin urmare procrearea unui copil al diavolului într-un film recent, *Rosemary's Baby*, contrazice de fapt opinia cultă renascentistă.) Deci, diavolii ajută cel mult la procrearea copiilor nelegitimi. Chiar şi numai această idee este respinsă în mod frecvent, deoarece reflectarea pe tema ei tindea să nască întrebări serioase.

Scriind la începuturile isteriei vrăjitoarelor, Sprenger şi Kramer adoptă credinţa populară.[156] Guazzo dovedeşte existenţa sucubilori prin metoda lui caracteristică, citând din *Cratylos* al lui Platon, din Philo, Iosif şi „Vechea

P[ierre] Boaistua (sau Launay): *Histoires prodigieuses extraictes de plusieurs fameuz auteurs*, Grecs & Latins (Paris: Charles Macé, 1575), sig. 19*r*.

Portret al unui monstru despre care se spunea că s-a născut la Cracovia, în 143 sau 1547, în ziua pocăirii Sfântului Pavel. Ochii îi erau de foc, gura şi nasul de bou; avea un corn asemănător trompei unui elefant; spatele era păros; sânii erau înlocuiţi cu capete de maimuţă; deasupra buricului avea capete de pisici şi capete de câine la coate şi genunchi; mâinile şi picioarele erau de maimuţă. De vreme ce monstrul a trăit doar patru ore, imaginea trebuie să fi fost desenată dintr-o descriere verbală. Este greşit, spune Boaistua, să considerăm acest monstru copil al diavolului, căci diavolii nu pot zămisli împreună cu făpturile omeneşti. Cauza este mai degrabă judecata divină, „închipuirea înfierbântată şi încăpăţânată a femeii" în timpul concepţiei, „exces, sau defecte şi decădere în sămânţă", sau vreo altă astfel de împrejurare naturală. (pp. 20-22, 14-16).

Sinagogă", Sf. Ciprian, Sf. Iustin Mucenicul, Clement din Alexandria, Tertullian şi alţii. „Dar o dovadă mai substanţială", adaugă el, „se găseşte în scrierile Sfântului Ieronim despre *Efeseni* vi, şi ale Sf. Augustin (*Civ. Dei*, xv, 23), care dobândeşte consensul tuturor teologilor şi mai ales ale Sf. Izidor, cap. 8. Aceeaşi idee este susţinută în Bula Papei Inocenţiu al VIII-lea împotriva vrăjitoarelor."[157] Cum s-ar putea îndoi un bun creştin? Cu toate acestea, Diavolul nu poate produce sămânţa, ci doar o poate doar transporta, păstrând-o caldă în acest timp.[158] Alte autorităţi acceptă realitatea copulaţiei, dar neagă chiar şi puterea procreării la mâna a doua. Conform lui Boguet, răceala de gheaţă a seminţei Diavolului împiedică zămislirea.[159] Remy declară că răceala penisului Diavolului şi teama şi durerea vrăjitoarei cauzează infertilitate. Mai mult, spiritul nu vine de la sămânţă, ci de la Dumnezeu, a cărui colaborare ar fi necesară pentru crearea unei fiinţe omeneşti.[160] El crede că naşterea monştrilor, interpretată adesea ca rezultatul unor astfel de împreunări nelegiuite, reprezintă o consecinţă a „activităţii excesive" a imaginaţiei mamei, ca în cazul mieilor pestriţi născuţi de oi care avuseseră în faţa ochilor baghetele lui Iacob.[161] Cât despre corpul folosit de demon în timpul împerecherii, Remy îl considera probabil „fie cadavrul unui mort, fie vreo depunere şi condensare

Ludwig Lavater, *De spectris, lemuribus, variisque praesagitionibus* (Leyden: Henry Verbiest, 1659), pagina de titlu a unei ediții posterioare.

Autorul este numit „distins teolog", iar cartea este considerată a fi „cu adevărat de aur". Vrăjitoarea din imagine amestecă o fiertură malefică, în timp ce un demon, instigatorul și instructorul ei, se ghemuiește în apropiere. Alți demoni, cu capete de animale, zboară în fundal, iar Moartea, cu secera ei, îi amintește privitorul că va veni timpul când diavolul va pretinde sufletul vrăjitoarei.

a vaporilor."[162] Boguet optează pentru a doua posibilitate, care, explică el, nu trebuie „să pară stranie, dacă ne gândim că vaporii ce se înalță de la pământ ne par foarte adesea a lua formă de oameni sau animale."[163]

Deși câțiva autori, printre care se numără Godelmann,[164] credeau că relațiile sexuale cu demonii erau imaginare, părerile asemănătoare celor de mai sus erau dominante în tratate. Vrăjitoarele recunoșteau că avuseseră contact sexual cu demonii, declarându-l, în documentele târzii, foarte dureros; îl susținea credința generală, îl afirmau Părinții. Cu toate acestea, existau probleme. Ideea reînsufleții unui cadavru în acest scop pare să nu fi fost câștigat popularitate, iar ipoteza alternativă, presupunând „depunerea și condensarea vaporilor", putea duce la, sau întări, opinia conform căreia penisul și sămânța diavolului erau reci ca gheața și prin urmare nepotrivite pentru procreare. În orice caz, cei mai mulți autori erau de acord că demonii sunt infertili. Molitor a susținut această părere încă din 1489.[165] Magicianul Merlin, despre care se credea adesea că era copil al diavolului, era de fapt, spune el, un sugaci obișnuit, furat de la părinții săi și dat drept copilul unei femei în care fusese implantată o sarcină falsă. Nu spusese oare Galen ca

sămânţa este neproductivă, daca nu e însoţită de o „emanaţie a inimii" care „măsoară focul iubirii"?[166] Dramaturgul englez Thomas Heywood face aceeaşi sugestie în a sa *Viaţă a lui Merlin*, dar cu adăugiri pe care nu le-ar fi considerat necesare dacă ar fi citit mai multe despre vrăjitorie. Identitatea tatălui lui Merlin este îndoielnică, cea a mamei sale, sigură; el a fost probabil conceput firesc, dar mama ascunde identitatea tatălui pentru a nu-l pune în primejdie. Unii cred însă că Merlin „a fost conceput prin materializarea unei făpturi spirituale fantastice, fără trup", ceea ce nu e imposibil. Seusippus, Elearchus şi Amaxidiles declară despre mama lui Platon că aceasta a conceput după o „întâlnire cu umbra imaginară a lui Apolo", iar în *De Socratis Daemone* se afirmă că spiritele populează aerul umed dintre pământ şi lună, iar uneori, din invidie faţă de oameni, ele iau formă omenească ca *incubi* şi procreează copii, cunoscuţi de romani sub numele de Fauni şi Sicarii, aşa cum a remarcat Augustin în *De Civitate*.[167] În general, se tinde totuşi spre a păstra credinţa în contactul sexual cu demonii, negând în acelaşi timp posibilitatea naşterii de odrasle. Iar acest fapt reprezintă un nou stadiu în apariţia incredulităţii.

Explicaţii cvasi-raţionaliste asemănătoare au fost date ghicirii norocului în toate formele sale. Prevestirile în legătură cu viitorul nu depind de instrumente, sau e rituri cabalistice, ci de demoni. Vairo a exprimat principiul pe scurt: „Anumite lucruri ascunse şi viitoare sunt prevăzute nu prin puterea unei închipuiri pătrunzătoare, ci cu ajutorul demonilor."[168] Aşa cum sublinia Remy, doar Dumnezeu cunoaşte viitorul. Prevestirile demonice sunt presentimente sau ipoteze, sau afirmaţii făcute din timp în legătură cu fapte care s-au întâmplat în locuri depărtate. Demonul observă evenimentul, goneşte cu viteză supraumană într-un alt loc şi îl anunţă ca şi cum urmează să se întâmple.[169] Gifford extinde această explicaţie la riturile de manipulare a vremii: acestea nu sunt îndeplinite pentru a provoca furtuna, ci atunci când se ştie că urmează o furtună.[170] În mod bizar, nu am dat peste nici o discuţie în legătură cu relaţia dintre prevestiri şi liberul arbitru. S-ar presupune că această problemă, dezbătută cu atâtea eforturi în ceea ce priveşte cunoaşterea viitorului de către Dumnezeu, ar fi fost relevantă şi pentru ghicirea norocului. Motivul pentru care ea nu a fost considerată astfel poate fi constituit de încrederea limitată acordată de toţi cărturarii oricărei varietăţi de prevestiri. Deoarece diavolii fuseseră, ca îngeri, în posesia unor cunoştinţe extraordinare, pe care nu le pierduseră în întregime după cădere şi deoarece putuseră fiecare în parte să privească fiinţele omeneşti şi să observe universul de la începuturi, erau mai capabili decât oamenii să ghicească ce s-ar putea

întâmpla în viitor. În plus, aveau o înțelegere ageră a intențiilor umane, puteau anunța ca urmând să aibă loc vreun fapt pe care îl declanșaseră ei înșiși, iar cu ajutorul vitezei de mișcare se puteau preface că prevestesc evenimente ce se întâmplaseră deja, așa cum, explorând invizibili împrejurimile, puteau descoperi locul unei obiect pierdut dându-i unei vrăjitoare posibilitatea de a prezice unde va fi găsit acesta. Totuși, ei nu cunoșteau de fapt viitorul. De aici, forma de ghicitoare a multora dintre prevestirile lor.

Discuțiile pe marginea aparițiilor celor morți urmau într-o mare măsură aceeași direcție. Ca de obicei mai încrezător decât majoritatea celorlalți autori, Guazzo insista asupra ideii că „sufletele celor dispăruți le pot apărea și uneori le apar celor vii". El dă drept exemplu apariția lui Hristos în fața lui Petru în vremea când apostolul fugea de persecuție și citează autoritatea lui Ambrozie, Dionisie Aeropagitul, Iustin Mucenicul, Tertullian, Origen, Sf. Grigore din Nyssa, Sf. Ciprian, Surius, papa Adrian I, Sf. Grigore din Tours, Sf. Grigore din Neocaesarea, Nicephor, Sf. Vasile, Sf. Grigore din Nazianus și Sf. Augustin. „Pentru a încheia pe scurt", adaugă el, „există un număr nelimitat de autorități asupra acestei chestiuni"; și el termină prin citarea unor teologi ca Richard de Middleton, Petru din Palude, Scotus, Denys Cartuzianul, Dominic Soto, Peltanus, Sf. Petru Canisius, și Grigore din Valencia. Nu trebuie însă să credem că aparițiile erau dese.[171] Cu toate acestea, opinia lui nu era cea majoritară.

Remy exprima cea mai răspândită părere când afirma că, cu excepția cazurilor când au permisiunea specială a lui Dumnezeu, diavolii nu învie de fapt morții, ci se dau drept aceștia, sau le fac cadavrele să se miște ca și cum ar fi în viață.[172] Godelmann este de acord că Satana nu poate reînvia morții, o faptă de care e în stare doar Dumnezeu.[173] Chiar și Guazzo își avertizează cititorii că așa-zisele spirite sunt adeseori iluzii: „La Sf. Clement din Roma citim de asemenea multe despre Simon Magul: că a creat din aer un om, pe care îl putea face invizibil după voie."[174] Cititorul englez își poate aminti de spiritele lui Spenser, ca falsa Una creată de Archimago. În țările protestante tendința de a nu crede în întoarcerea sufletelor moarte a fost întărită de un edict promulgat de adunarea ecleziastică de la Londra din 1562, conform căruia „Doctrina papistașă privind Purgatoriul ... este un lucru naiv, inventat în deșert și care nu are nici o justificare în Scriptură, ci mai degrabă contrazice cuvântul lui Dumnezeu."[175] Dacă sufletele moților erau primit pe loc în Paradis sau Iad, întoarcerea lor era improbabilă.

Cel mai lung și mai bine documentat studiu al aparițiilor îi aparține lui Ludwig Lavater, luteran german care a scris mai întâi în limba sa și a dat mai apoi

o versiune extinsă în latină. O traducere englezească semnată „R. H.", la care nu am avut acces, a fost publicată în 1572. Cartea dă dovadă de cultură şi inteligenţă, dar, sprijinindu-se pe nenumărate autorităţi, se mulţumeşte numai cu a afirma, insistând doar că spiritele, deşi uneori reale, nu sunt de obicei ale morţilor, ci „îngeri buni sau răi, sau alte acte ascunse sau oculte ale lui Dumnezeu."[176] Motivul pentru care apar este că prin intermediul lor Dumnezeu îi pregăteşte pe cei credincioşi şi îi pedepseşte pe cei fără credinţă. Ele sunt însă adeseori iluzii – închipuirile celor atinşi de melancolie sau nebunie,[177] greşeli ale simţurilor imperfecte,[178] consecinţa unei sperieturi provocate de alţi oameni,[179] sau cazuri în care preoţi sau călugări se dau drept spirite în scopuri ascunse ca dobândirea unei femei dorite.[180] Oamenii simpli confundă şi ei adeseori obiectele naturale cu spectrele.[181] De vreme ce lucrarea se ocupă mai degrabă cu apariţiile, decât cu vrăjitoria, nu ne poate reţine mai mult atenţia. Totuşi, ea are legături cu tratatele despre vrăjitorie şi reprezintă, atât prin scepticism, cât şi prin credulitate, un produs tipic al vremii sale.

V. Concluzie

Trebuie înţeles faptul că, exact ca şi apariţia ca spectre a îngerilor răi, toate activităţile demonilor sunt „îngăduite". Această teză este prezentă teoretic în toate tratatele. Molitor insistă asupra ideii că diavolii nu pot face nimic fără voia lui Dumnezeu.[182] Godelmann ne spune că imprecaţiile, farmecele şi otrăvurile folosite pentru a leza sau a ucide vitele ori oamenii au uneori efect, cu permisiunea lui Dumnezeu.[183] Remy povesteşte că obiectele de aur date de demoni vrăjitoarelor se prefac în unele fără valoare, căci Dumnezeu nu le dă voie diavolilor să îmbogăţească pe cineva[184] Guazzo, într-un fragment mai greu de urmărit decât de obicei de către cititorul modern, consideră această idee ultimul dintre cele şapte motive pentru care Dumnezeu îi dă voie Diavolului „să se ocupe cu vrăjitoria": „Îi demonstrează puterea. Căci, deşi îi dă voie demonului să îndeplinească lucruri minunate, cum ar fi transformarea apei în sânge (Guazzo se referă la întrecerea dintre Moise şi magicienii lui Faraon), El nu îi permite să săvârşească unele mai uşoare, precum crearea ţânţarilor."[185] Înţelegem, cam evaziv, că sunt permise isprăvi mai importante, în scopuri speciale, dar diavolii sunt frustraţi cu dispreţ de reuşite mărunte care le-ar putea provoca plăcere. Cu toate acestea, direcţia generală a speculaţiilor în legătură cu forţele infernale sunt limpezi. Acceptarea

ideii că diavolii acționează împotriva voinței lui Dumnezeu ar fi presupus un dualism maniheist, erezie de mult contrazisă. Deși nu îmi amintesc să fie citate des, Biblia conține și un anumit număr de texte ce povestesc cum a împietrit Dumnezeu inimile păcătoșilor pentru a-i împinge și mai mult în nelegiuire. Guvernarea divină în univers trebuia menținută cu orice preț.

Multe alte părți din tratate pot fi incluse într-o analiză mai lungă. Era, de exemplu, sau nu, permis să folosești ajutorul magiei albe sau al „vracilor" (*wise men*) pentru a înfrânge farmecele sau blestemele? Părerile erau împărțite. Godelmann declara, împotriva lui Paracelsus și a altora, că leacurile magice veneau tot de la Diavol și erau prin urmare nelegiuite.[186] Delrio credea că orice efect magic presupunea un pact cu diavolul, fie el implicit ori explicit, fiind deci interzise.[187] De cealaltă parte, Remy argumenta că magia folosită de o vrăjitoare pentru a contracara propriile farmece era legiuită dacă, în loc de a fi amăgită sau mituită, ea ar fi obligată să își ofere ajutorul prin amenințări sau violență. În acest caz, Diavolului nu i s-ar acorda cinstire, ci ar fi obligat să acționeze împotriva propriilor intenții.[188] Boguet era de acord cu majoritatea: „A spus deci bine Sf. Ioan Chrysostomul că e mai bine să mori decât să cauți vindecare cu ajutorul Diavolului sau al vrăjitoarelor."[189] De asemenea, se discută pe larg eficacitatea semnului Crucii, a pronunțării numelui lui Hristos, a stropirii cu apă sfințită și a altor rituri de exorcizare. În general, Protestanții considerau aceste practici drept „papistașe" și superstițioase; dar și printre catolici existau multe persoane care le vedeau mai degrabă ca pe instrumente ale credinței, decât ca eficace din punct de vedere magic. Din nou, s-ar putea scrie un capitol separat despre disputa pe marginea întrebării dacă puterile unei vrăjitoare înceta după arestarea acesteia. Dispariția lor ar fi încurajat desigur procesele și torturile și a fost adesea afirmată, dar sunt relatate multe exemple de vizite făcute de demoni prizonierilor și chiar de coabitare cu aceștia în celulă. Prezentul rezumat al teoriei oficiale nu este prin urmare deloc exhaustiv. Intenția mea a fost în parte să ofer o privire generală despre ceea ce se credea că reprezintă vrăjitoria, dar mai ales să ilustrez procesele mentale întrupate în documentele cărturărești.

Cel mai slab punct al raționamentelor este reprezentat, în mod evident, de încrederea acordată „autorităților", care a făcut din dezbărarea de erori o întreprindere lentă și dificilă. Cu cât mai des erau repetate poveștile tradiționale, cu atât mai puternică devenea „dovada". Dacă, de exemplu, Sprenger și Kramer preluau o legendă din viața unui dintre primii sfinți, iar Guazzo o împrumuta de la ei, aceasta dobândea sprijinul unui la patrulea autor. Următorul utilizator devenea

al cincilea, unul de mai târziu, al şaselea şi aşa mai departe la nesfârşit, până când lista devenea atât de solidă, încât era aproape imposibil să nu fie crezută. Pasul esenţial de a arunca îndoiala asupra primului martor, de a întreba „De unde *ştia*?" şi „Oare nu a interpretat greşit indiciile?" a început să fie treptat făcut – am remarcat exemple onorabile – dar nu putea să devină pe loc larg răspândit şi aproape instinctiv. Într-un tratat tipic, credinţa în posibilitatea teoretică, dacă nu în realitatea imediată, a vrăjitoriei, era impusă atât de premisele teologice, cât şi de sentimentul, încă departe de a fi rar, că ceea ce a fost repetat de-a lungul întregii istorii şi în toată lumea cunoscută nu putea fi în întregime fals. Astfel încât amăgirea prelungită nu numai că a continuat, ci, pe măsură ce numărul proceselor se mărea, a crescut în ceea ce priveşte intensitatea şi consecinţele practice. Cu toate acestea, în tratate se văd clar începuturile unei atitudini mai sănătoase, oricât de superstiţioase sunt multe dintre acestea, iar în cele din urmă se va ajunge la uitarea unor stupidităţi cărora doar astăzi, ca urmare a revoltei anti-raţionaliste împotriva cunoaşterii empirice, le se acordă din nou credit din partea unor persoane care ar trebui să ştie mai multe.

Între timp, scriitori de a căror gândire ne simţim în continuare atraşi împărtăşeau aceste deplorabile erori. Este bine cunoscut faptul că Sir Thomas Browne accepta existenţa vrăjitoarelor: iar aceasta se întâmpla în ciuda lungii sale *Pseudodoxia epidemica*, îndreptată împotriva credinţelor populare. Credulitatea lui Martin Luther în privinţa vrăjitoarelor era nelimitată: nu se poate nega, spune el, că Diavolul trăieşte şi domneşte în lumea întreagă.[190] Conform lui K. M. Briggs, printre cei ce credeau se număra Thomas Fuller, iar Sir Walter Raleigh distingea teurgia de vrăjitorie prin afirmaţia că în timp ce teurgul îi poruncea Diavolului, vrăjitoarele i se supuneau.[191] Lucrarea lui Joseph Glanville, *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations about Witchcraft* (*O lovitură împotriva saducismului modern în câteva consideraţii filozofice despre vrăjitorie*) (ed. a IV-a 1668), se ocupă cu „*justificarea* credinţei *în existenţa* vrăjitoarelor, *care dă dovezi* palpabile *şi acceptate ale* Nemuririi *noastre*".[192] *Certainty of the World of Spirits* (*Certitudine în privinţa lumii spiritelor*) (1691) demonstrează că la sfârşitul secolului al şaptesprezecelea un om rezonabil şi caritabil putea persevera în a se amăgi. Chiar şi în 11 iulie 1711, Joseph Addison putea scrie: „În general cred că există şi a existat un astfel de lucru ca vrăjitoria; dar, în acelaşi timp, nu pot da crezare nici unui exemplu particular al acesteia."[193] Ne amintim de atitudinea Dr. Johnson în legătură cu stafiile. În ceea ce priveşte interesul popular în legătură cu vrăjitoarele în timpul Renaşterii târzii în Anglia,

cât era acesta de extins ne este sugerat de descoperirea lui Robert Reed, că mai mult de şaptezeci de piese aparţinând perioadelor de domnie a Elisabetei şi a lui Iacob au de a face cu supranaturalul.[194] Deşi ocultul înseamnă desigur mai multe lucruri pe lângă vrăjitorie, rolul vrăjitoriei în aceste piese este destul de important pentru a justifica includerea de către Reed a unui capitol despre „Originea vrăjitoriei şi demonologiei englezeşti".

Desigur, alţi aveau o viziune diferită. Jerome Cardan, care credea în demoni şi era un astrolog entuziast, era totuşi sceptic în privinţa vrăjitoriei.[195] John Selden refuza să creadă.[196] La fel şi Gabriel Harvey.[197] Montaigne obiecta împotriva persecuţiei: „Cu mult mai firesc şi mai cu putinţă îmi pare ca doi oameni să spună minciuni, decât ca unul să călărească pe vânturi în ceasuri douăsprezece de la răsărit la apus? ... Cântărind totul, a trimite un om la ardere de viu, înseamnă a pune un preţ prea mare pe părerea ta."[198] Alţii mai puţini celebri refuzau de asemenea să fie de acord cu opinia majoritară. Arthur Wilson, intendent al contelui de Warwick, spune despre optsprezece vrăjitoare condamnate în Essex în 1645, „Am fost în Chesnford când s-au judecat şi s-au pedepsit cu moartea optsprezece femei. Nici un zălog însă nu a putut a mă face să le cred altfel decât firi sărace, melancolice, invidioase, rele şi înciudate".[199]

Când erau făcute publice, astfel de deziceri au contribuit fără îndoială la influenţarea opiniei generale. Totuşi, nu exista un înlocuitor real pentru argumentarea intelectuală pozitivistă. Aceasta a fost iniţiată şi continuată, în toată Europa, prin tratate de tipul celor cercetate de noi; iar în cele din urmă, cu excepţia zonelor culturale îndepărtate, sănătatea mintală a triumfat. Cu toate acestea, credinţa în vrăjitorie a rămas pentru mult timp posibilă, din partea unor oameni înţelepţi, învăţaţi şi binc intenţionaţi. El nu a dispărut decât atunci când scepticismul care punea responsabilitatea efectelor rezultate din formulele şi operaţiunile magice pe seama diavolului nu a mai lăsat decât o singură presupoziţie de negat. „Reacţiile fizice", în care iluzia îşi avea sursa ultimă, au început să nu mai fie crezute, dacă nu de toată lumea, cel puţin de creatorii unei lumi moderne, care, cu toate imperfecţiunile sale, s-a eliberat cel puţin de cruzimea îngrozitoare descrisă la începutul acestei discuţii.

NOTE: CAPITOLUL DOI

[1] Pentru o traducere modernă, vezi Nicolas Reny, *Demonolatria*, trad. E. A. Ashwin, ed. Monague Summers (Londra: John Rotker, 1930). Pentru numărul execuţiilor vezi p. 56 (I, xv). Pentru autoritatea cărţii vezi, de exemplu, Henry Charles Lea *Materials Toward a History of Witchcraft (Materiale pentru o istorie a vrăjitoriei)* ed. Arthur C. Howland (New York şi Londra: Thomas Yoseloff, 1957), II, 604. Aceasta este o reeditare a ediţiei originale şi pare a avea o paginaţie identică.

[2] Friedrich von Spee, *Cautio criminalis, oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozess*, trad. Joachim-Friedrich Ritter (Weimar: Verlag Herm. Bochlaus Nachf., 1939), intro., p. xx. Nu am avut acceces la ediţia latină din 1631.

[3] Henry Boguet, *An Examen of Witches Drawn from Various Trials (O cercetare a vrăjitoarelor extrasă din diverse procese)*, trad. E. Allen Ashwin, ed. Montague Summers (Londra: John Rotker, 1929) p. xxxiii.

[4] Pentru numărul 200000 vezi Rossell Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology (Enciclopedia vrăjitoriei şi a demonologiei)* (New York: Crown Publishers Inc., 1959, a şaptea ediţie 1970) p. 17.

[5] vezi Geoffrey Parriner. *Vrăjitoria* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd, 1958, p. 87). În cele cinci regiuni, Essex, Hertfordshire, Kent, Surry şi Sussex, au existat 455 de condamnări sub domnia Elizabetei şi 103 sub a lui Iacob. Apoi numărul a scăzut: în timpul lui Carol I, 108; în timpul Protectoratului, 72; în timpul lui Carol al II-lea, 44; în timpul lui Iacob al II-lea, unul; în timpul lui William al III-lea, 7. Sursa lui Parrinder a fost Cecil Henry L'Estrange Ewen, *Witch Hunting and Witch Trials (Vânătoarea şi procesele vrăjitoarelor)* (Londra: Kegan Paul & Co., 1929).

[6] Folosesc ediţia facsimil, cu o introducere de Beatrice White, publicată pentru Asociaţia Shakespeare (Londra: Oxford University Press, 1931) sig. Hr.

[7] Christina Hole *Witchcraft in England (Vrăjitoria în Anglia)* (Londra: B. T. Batesford Ltd., 1945) p. 119.

[8] Cf. *ibid.*, p. 88.

[9] Pe lângă lucrările de autoritate ale lui Robbins şi Lea (vezi notele 4 şi 1, mai sus) există o bogată bibliografie englezească de lucrări ştiinţifice şi semiştiinţifice, dintre care cea mai cunoscută în această ţară, este probabil G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England (Vrăjitoria în Vechea şi Noua Anglie)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929). Dintre lucrările continentale, merită pomenite următoarele: Jules Baissac, *Le grands Jours de la sorcellerie* (Paris: 1890) şi Wilhem Gottlieb Soldan, *Soldan's Geschichte der Hexenprozesse* [Stuttgart: 1843], neu bearb. von dr. Heinrich Heppe (Stuttgart: J. H. Cotta, 1880).

[10] Cf. Robbins, *Enciclopedia*, p. 479.

[11] Pentru informaţii despre von Spee vezi *ibid.*, pp. 479-84 şi *Biographie universelle* a lui Michaud, nouvelle ed. (Paris şi Leipzig), art. „Spé ou Spee, Frédéric de". *Cautio* a fost retipărită de mai multe ori la Frankfurt şi Koln şi a fost traducă în franceză (Lyon: 1660). Nu am avut acces la textul latinesc.

[12] Von Spee, *Cautio* (trad. germană citată în nota 2, de mai sus) pp. 95-96 (XX, xvi).

[13] Se spune despre el însă că după un atac criminal asupra lui, într-o pădure, a încercat să predice, în ciuda rănilor grave.
[14] *Ibid.*, p. 81 (XX, v).
[15] *Ibid.*, pp. 119-20 (XXVI, i-ii).
[16] *Ibid.*, pp. 84-85 (XX, ix).
[17] *Ibid.*pp. 113-14 (XXV, intro.).
[18] *Ibid.*, pp. 114-115 (XXV, ii, iii).
[19] *Ibid.*, p. 95 (XX, xvi).
[20] Remy, *Demonolatria,* p. 56 (I, xv).
[21] Von Spee, *Cautio,* p. 69 (XVIII, xv).
[22] *Ibid,* p. 91 (XX, xiii).
[23] *Ibid.*, p. 93 (XX, xiv).
[24] *Ibid.*, pp. 87-89 (XX, xii).
[25] *Ibid.*, pp. 80-81 (XX, iii).
[26] *Ibid.*, p. 135 (XXIX).
[27] Ioanne Georgio Godelmanno, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis, deque his recte cognoscendins et puniendis* (Francoforti: Ex Officina Typographica Nicolai Bassaei, 1951), III, 104 (III, x).
[28] Cf. Lea, *Materials,* I, 337.
[29] Parrinder, *Witchcraft,* p. 80.
[30] *Ibid.*, p. 31.
[31] Matthew Hopkins, *The Discovery of Witchies (Descoperirea vrăjitoarelor),* ed. Montegue Summers (Londra: At the Cayme Press, 1928)-retipărire a rarei ediţii originale din 1847, care nu are decât 13 pagini mici. Vezi pp. 54-55.
[32] Joannes Bodinus, *De magorum daemonomania ... libri IV, seu detestando lamiarum ac magorum cum Satana commercio* (Francofurti): Typis Wolff gangi Richteri, 1603), pp. 372-73. Aceasta este o reeditare: lucrarea a fost publicată mai întâi în franceză (Paris, 1580) şi apoi tradusă în latină (Basel, 1581).
[33] Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum,* Trad. E. A. Ashwin, cu note de Montegue Sumers (Londra: John Rotker, 1929), p. 115 (II, ix).
[34] Pentru o transpunere modernă, vezi traducerea lui Montegue Summers (Londra: John Rotker, 1928). Am comparat-o cu o ediţie din 1490 şi am găsit-o în general, demnă de încredere. Lucrarea a fost retipărită în 1487, 1489, ?1490, 1494, 1496, ?1510, 1511, 1519, 1521, 1574, 1576, 1580, 1582, 1584, 1588, 1595, 1598, 1600, 1604, 1614, 1615, 1620, 1620-21, 1660, 1666, 1669. Existau cândva copii ale ei cu atâta abundenţă, încât o vânzare la Leipzig, în 1912, a unei „colecţii unice de cărţi despre vrăjitorie" a inclus nu mai puţin de 29 de volume (nota bibliografică pp. xli-xlii).
[35] *Ibid.*, pp. 231-32 (III, xvi).
[36] *Ibid.*, p. 209 (III, iv).
[37] *Ibid.*, p. 213 (III, vii).
[38] *Ibid.*, p. 216 (III, ix).
[39] *Ibid.*, pp. 217-18 (III, x).
[40] Boguet, *Examen,* titlul lung p. vii. „Articolele" se găsesc la pp. 211-38.
[41] Bodin, *Daemonomania*, p. 422 (IV, iv).
[42] *Ibid.*, p. 423 (IV, iv).

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*, p. 436 (IV, v).

[45] *Ibid.*, pp. 436-37 (IV, v).

[46] *Ibid.*, p. 438 (IV, v).

[47] *Ibid.*, pp. 439-45 (IV, v).

[48] *Ibid.*, p. 387 (IV, ii).

[49] Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft* (*Descoperirea vrăjitoriei*) [1584]. Cu o introducere de Rev. Montegue Summers (Londra: John Rotker, 1930), pp. 11-18 (II, i-viii).

[50] Godelmann, *Tractatus*, „Prefatio" p. 2.

[51] Cum mediul lui Godelmann este german, el citează mai ales legile germane, dându-le uneori în limba germană; dar multe dintre argumentele sale sunt supra-raţionale şi foloseşte autori aparţinând tuturor epocilor şi locurilor.

[52] *Ibid.*, III, 10 (III, ii).

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, III, 18-19 (III, iii).

[55] *Ibid.*, III, 46ff. (III, vi).

[56] *Ibid.*, III, 11 (III, ii).

[57] *Ibid.*, III, 59 (III, vii).

[58] *Ibid.*, III, 88 (III, ix *Summae*, 1).

[59] *Ibid.*, III, 112 (III, x).

[60] Vezi Tomas Potts *The Wonderfvll Discoveries of Witches in the Covntie of Lancaster (Minunatele descoperiri ale vrăjitoarelor în ţinutul Lancaster)* (Londra: tipărit de W. Stansy pentru Iohn Barnes, 1613). Un facsimil al acestei ediţii se poate găsi în G. B. Harrison, *The Ttrial of the Lancaster Witches* (*Procesul vrăjitoarelor din Lancaster*) (Londra: Peter Davies, 1929). Pentru judecată vezi p. 163ff.

[61] Lea, *Materials*, I, 361.

[62] Boguet, *Examen*, pp. 121-23 (XL-XLI).

[63] Cf. Lea, *Materials*, II, 612.

[64] Parrinder, *Witchcraft*, p. 32 (cifre luate din C. L'Estrange Ewen, *Witch Hunting and Witch Trials (Vânătoarea şi procesele vrăjitoarelor).*

[65] Scot, *Discoverie*, pp. 45 (I, iii).

[66] *Ibid.*, pp. 34 (I, ii).

[67] Gifford, *Dialogue Concerning Witches (Dialog cu privire la vrăjitoare)*, sig. Ar-Bvv.

[68] Scot, *Discoverie*, p. 1 (I, i).

[69] *Ibid.*, p. 2, (I, i).

[70] *Ibid.*, p. 64 (VI, i). La p. 71 (VI, viii), el citează însă cuvântul ca öáñìáêßò; şi într-adevăr Liddell şi Scott dau „otrăvitor" pentru öáñìáêýò.

[71] *Ibid.*, p. 64 (VI, i).

[72] Sprenger şi Institoris (sau Kramer), *Malleus*, p. 106 (II, i, 3).

[73] Guazzo, *Compendium*, pp. 3-4 (I, ii).

[74] Godenmann. *Tractatus*, I, 17, (I, ii).

[75] Martin Delrio, *Disquisitionum magicarum libri VI* (Mainz: 1603), p. 4 (I, ii).

[76] Ioannes Vairo, *De fascino libri tres* (Parisiis: Apud Nicoalum Chesneau, 1583) pp. 2-3 (I, i). Vairo era un călugăr benedictin italian cândva stareţ la Santa Sophia în Benevento, iar apoi episcop.

[77] Lea, *Materials*, II, 489.

[78] Scot, *Discoverie*, intro., p. xxxi.

[79] Vezi Jean Wier, *De prestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* [1564], trad. în franceză în 1579 şi retipărită în *Histoires, dispvtes et discovres des illvsions et impostvres des diables* (Paris: A. Delahaye et Lecrosnier editeurs, 1885), II, 392-98, (*„Avtevrs allegvez"*).

[80] Delrio, *Disquisitiones*, p. 39, (I, iv, 1).

[81] *Ibid.*, p. 10 (I, iii).

[82] Gian-Francesco Pico, *La Strega, ovvero degli inganni de' demone* (Milano: G. Daelli e C., Editori, 1864). Aceasta este desigur o reeditare: prima ediţie, în latină, a fsot publicată probabil la Bologna, în 1523 şi este foarte rară. Traducerea italiană pe care am folosit-o îi aparţine lui Turino Turini.

[83] *Ibid.*, pp. 112-13.

[84] Ulric Molitor, *Des Sorcières et des devineresses (De lamiis et phitonicis mulieribus)* (Paris: Librairie Critique Emile Nourry, 1926), pp. 19-20 şi 21 (cap. IV). Această ediţie conţine un facsimil al ediţiei latineşti publicate la Koln în 1489. Deşi la început un alt vorbitor se opune acestei dovezi, în final el spune (p. 27) „Tu m' accables de tant d'histoires et d'autorités que je ne sais plus quel parti adopter." Aceste două exemple clasice ale transformării sunt favorite printre autori.

[85] Boguet, *Examen*, p. 170 (cap. lii).

[86] Pico, *La Strega*, p. 135.

[87] Sprenger şi Institoris, *Malleus*, p. 35 (I, v).

[88] *Ibid.*, p. 60 (I, ,ix).

[89] Guazzo, *Compendium*, p. 26, (I, ix).

[90] Sprenger şi Institoris, *Malleus*, p. 42 (I, vi).

[91] Molitor, *Des Sorcières*, p. 8 (cap. I).

[92] Guazzo, *Compendium*, p. 124 (II, xi).

[93] Tratatele care nu au fost încă citate sunt următoarele: Giovanni Lorenzo Anania, *De natura daemionum libri IIII* (Venetiis: 1581); Thomas Erastus, *Deux dialogves de Thomas Erastvs, Tovchant le povvoir des sorcieres*, etc., Novvellement tradvits de Latin et François, retipărite cu Wier, *De prestigiis*, etc., II, 399-553; Joseph Glanville, *A Blow at Modern Sadducism, In some Philosophical Cnsiderations About Witchcraft*, ed. a IV a (Londra: 1668); Ludovicus Lavaterus, *De spectris, lemuribus, et magnis at que insolitis fragoribus* (Genevae: Apud Eustatium Vignion, 1580); Iacob I, *Daemonologie* (1597); *News from Scotland, declaring the Damnable Life and death of Doctor FIAN, a notable Sorcerer* (*Veşti din Scoţia, dând de ştire desăre viaţa păcătoasă şi moartea Doftorului FIAN, vrăjitor vestit*) (Londra: John Lane, The Bodley Head, Ltd., 1924). Deşi mai există încă multe alte tratate – de pildă, pentru titluri vezi cele trei volume de *Materials* ale lui Lea – nu numai că acestea oferă exemple reprezentative, dar include şi multe dinte lucrările cu adevărat importante.

[94] Guazzo, *Compendium*, pp. 13-17 (I, vi).

[95] Godelmann, *Tractatus*, I, 18-20 (I, ii).

[96] Vairo, *De fascino*, p. 204 (III, i).
[97] *Ibid.*, p. 207 (III, i).
[98] Remy, *Demonolatria*, p. 28, (I, vii).
[99] *Ibid.*, p. 30 (I, viii).
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.*, pp. 38-40 (I, x).
[102] Anania, *Natura daemonum*, pp. 10-28.
[103] Wier, *De prestigiis*, I, 14 (I, iv).
[104] Sprenger şi Institoris, *Malleus*, p. 15 (I, 2).
[105] Regele Iacob, *Daemonologie*, pp. 24-26.
[106] Wier, *De prestigiis*, I, 3 (I, i).
[107] Guazzo, *Compendium*, p. 73 (I, xviii).
[108] Sprenger şi Institoris, *Malleus*, p. 99 (II, i, 2). Am corectat o traducere greşită („fără a fi văzut"- *nullo vidente*- în loc de varianta lui Summers, „când nu se vede nimeni").
[109] Scot, *Discoverie*, p. 6 (I, iv).
[110] Potts, *Wonderfvll Discoverie*, (vezi nota 60, mai sus).
[111] Cf. de pildă, *La Strega* a lu Pico, pp. 59, 63 şi 127.
[112] Remy, *Demonolatria*, p. 74 (I, xxv).
[113] Cu toate acestea, este firesc ca turbulenţele aerului să ridice corpurile.
[114] Remy, *Demonolatria*, pp. 57-60 (I, xvi).
[115] *Ibid.*, pp. 60-61 (I, xvii).
[116] Pico, *La Strega*, p. 83 „riferiscano eglino stessi, che sono da due milia uomini quelli che frequentano il gioco".
[117] *Ibid.*, pp. 59-60.
[118] Remy, *Demonolatria*, p. 127 (ii, ix).
[119] *Ibid.*, p. 128 (II, ix).
[120] *Ibid.*, p. 118 (II, viii). Cf. de asemenea, despre leacuri p. 148 (III, iii).
[121] Regele Iacob, *Daemonologie*, pp. 16-17
[122] Guazzo, *Compendium*, pp. 80-81 (I, xix).
[123] Gifford, *Dialogue Concerning Witches*.
[124] Boguet, *Examen*, p. xliv („Prefaţa autorului").
[125] *Ibid.*, p. 67 (cap. xxiii).
[126] *Ibid.*, p. 46 (cap. xvii).
[127] *Ibid.*, p. 66 (cap. xxii).
[128] *Ibid.*, p. 69 (cap. xxiv).
[129] *Ibid.*, p. 79 (cap. xxvi).
[130] *Ibid.*, p. 81 (cap. xxviii).
[131] *Ibid.*, p. 84 (cap. xxviii).
[132] *Ibid.*, pp. 86-87 (cap. xxx).
[133] Erastus, *Deux Dialoqves*, II, 404 şi 417.
[134] Delrio, *Disquisitiones*, p. 35 (I, iv).
[135] Pico, *La Strega*, p. 26 „mi par cosa de ridere ..." şi anunţul privitor la schimbarea punctului de vedere p. 135 „Pensi tu que io stimi burle ...".
[136] Godelmann, *Tractatus*, I, 23 (I, iii).
[137] Guazzo, *Compendium*, p. 50 (I, xiii).

[138] *Ibid.*, p. 9 (I, iv).
[139] Scot, *Discoverie of Witches*, p. 56 (V, v).
[140] Molitor, *Des Sorcières*, pp. 63-67, (cap. 11).
[141] Boguet, *Examen*, pp. 136-43 (cap. xlvii).
[142] *Ibid.*, pp. 143-46 (cap. xlvii).
[143] *Ibid.*, p. 151 (cap. xlvii).
[144] *Ibid.*, pp. 154-55 (cap. xlvii).
[145] Remy, *Demonolatria*, p. 110 (II, v).
[146] *Ibid.*, pp. 112-13 (II, v).
[147] Vezi Godelmann, *Tractatus* „Ad Iudicem" (adresare la începutul Cărții a II a, scrisă de Althusius) sig. r2Rv-r3r.
[148] Pico, *La Strega*, pp. 131-32.
[149] Remy, *Demonolatria*, pp. 51-53 (I, xiv). În pp. 43-44 (I, xii) el admite credința în puterea vrăjitoarelor de a le provoca prin farmece soților lor un somn profund în timp ce ele lipsesc, sau de a lăsa simulacre convingătoare ale lor.
[150] Sprenger și Institoris, *Malleus*, pp. 106-108 (II, i, 3).
[151] Boguet, *Examen*, p. 42 (cap. xiv).
[152] Guazzo, *Compendium*, p. 34 (I, xii).
[153] *Ibid.*, p. 39 (I, xii).
[154] Molitor, *Des Sorcières*, pp. 68-72 (cap. xii).
[155] Godelmann, *Tractatus*, II, 36-37, 46 (II, iv).
[156] Sprenger și Institoris, *Malleus*, pp. 21-28 (I, 4).
[157] Guazzo, *Compendium*, p. 30 (I, xi).
[158] *Ibid.*
[159] Boguet, *Examen*, pp. 37-38 (cap. xiii).
[160] Remy, *Demonolatria*, pp. 13-16 (I, vi).
[161] *Ibid.*, pp. 22-25 (I, vi).
[162] *Ibid.*, p. 12 (I, vi).
[163] Boguet, *Examen*, p. 16 (cap. vii).
[164] Godelmann, *Tractatus* II, 32-48 (II, v *in toto*).
[165] Molitor, *Des Sorcières*, 73-78 (cap. xiii).
[166] *Ibid.*, pp. 75 și 78 (cap. xiii).
[167] Thomas Heywood, *A True Histoy of the Strange Birth of Ambrosius Merlin, and his Wonderful Prophecies (O istorie adevărată a ciudatei nașteri a lui Ambrosius Merlin și minunatele lui profeții)* [cca. 1620]. În [Thomas Heywood], *The Life of Merlin, Surnamed Ambrosius (Viața lui Merin, supranumit Ambrosius)* (Carmathen: J. Evans, 1812) p. 40.
[168] Vairo, *De fascino*, p. 80 (nota la II, v).
[169] Remy, *Demonolatria*, pp. 170-73 (III, x).
[170] Gifford, *Dialogue*, sig. K2v-K3r.
[171] Guazzo, *Compendium*, pp. 59-60 (I, xvii).
[172] Remy, *Demonolatria*, pp. 87-88 (II, i).
[173] Godelmann, *Tractatus*, I, 38 (I, iv).
[174] Guazzo, *Compendium*, p. 7 (I, iii).
[175] Citat de Montegue Summers în introducerea la *Discoverie* de Scot, p. xxix.

[176] Lavater, *De spectris*, „Epistola" (nepaginată).
[177] *Ibid.*, p. 9 (I, ii).
[178] *Ibid.*, pp. 15-20 (I, iv).
[179] *Ibid.*, p. 20 (I, v).
[180] *Ibid.*, p. 22 (I, vi).
[181] *Ibid.*, p. 47 (I, xi).
[182] Vezi de exemplu Molitor, *Des Sorcières*, pp. 57-62, mai ales pp. 59-60 (cap. x).
[183] Godelmann, *Tractatus* I, 61-66 (I, vii).
[184] Remy, *Demonolatria*, pp. 7-8 (I, iv).
[185] Guazzo, *Compendium*, p. 111 (II, ix).
[186] Godelmann, *Tractatus*, I, 87 (I, viii).
[187] Delrio, *Disquisitiones*, p. 112 (II, iv).
[188] Remy, *Demonolatria*, pp. 152-53 (III, iii).
[189] Boguet, *Examen*, p. 113 (cap. xxxvi).
[190] Cf. Lea, *Materials*, I, 422-23.
[191] K. M. Briggs, *Pale Hecate's Team: An Examination of the Beliefs on Witchcraft and Magic Among Shakespeare's Contemporaries and His Immediat Succesors (Ecipa palidei Hecate: o cercetare a credinţelor cu privire la vrăjitorie şi magie printre contemporanii şi succesorii imediaşi ai lui Shakespeare)* (Londra: Routledge şi Kegan Paul, 1962) pp. 42 şi 43-44.
[192] Glanville, *Blow at Modern Sadducism*, sig. A4v şi A5.
[193] Hole, *Witchcraft in England*, p. 145.
[194] Robert R. Reed, Jr., *The Occult on the Tudor and Steward Stage (Ştiinţele oculte pe scenă în epocile Tudor şi Steward)* (Boston: The Christopher Publishing House, 1965), p. 9.
[195] Cf. Lea, *Materials*, II, 435ff.
[196] Briggs în *Pale Hecate's Team*, p. 47 citează drept dovadă *Table talk* (Oxford: 1992), p. 195.
[197] *Cf. ibid.*
[198] Montagne, *Essais*, trad. Florio (Londra: 1603) III, xi, 615-16 (citat de Briggs, *Pale Hecate's Team*, p. 33).
[199] Citat de Briggs, *Pale Hecate's Team*, p. 13 şi notă, din Arthur Wilson, *A Count of his Life by Himself (Povestirea vieţii lui, spusă de el însuşi)*, în *Desiderate curiosa*, a lui Peck (Londra: 1779), II, xii, cap. xvi, p. 476.

Capitolul III

MAGIA ALBĂ

I. Distincții preliminare

Într-unul dintre cele două sensuri principale ale sale, magia albă este *magia naturalis*, o formă pre-modernă a științelor naturii. Magia naturală reprezintă subiectul abordat de Giovanni Baptista Della Porta în primul dintre cel trei tratate pe care le vom examina. Nu numai că nu se pune problema unui pact implicit sau explicit cu diavolul, dar nu sunt convocate nici un fel de puteri demonice. Ceea ce descrie Della Porta este magie, deoarece operează prin proprietăți și calități oculte, dar este naturală, deoarece forțele prin care își obține efectele sunt prezente în mod obiectiv în natură: elemente, calități, proprietăți, „virtuți" de diverse tipuri, „forme", proporții și simpatii și antipatii intrinseci. Nu se fac invocații, nu se imploră; orice fel de conștiință ar exista în natura non-umană, ea nu este constrânsă prin ceremonii să își dea ajutorul. Dacă *magia naturalis* nu este continuată de știința modernă, motivul este că presupozițiile sale, ca și cele ale alchimiei – așa cum vom vedea într-un capitol viitor – au fost abandonate mai târziu.

La o extremă opusă, magia albă este magie spirituală permisă, care diferă de magia neagră sau *goëtia* doar pentru că se ferește de demonii răi și nu pune în pericol sufletul utilizatorului. Ea folosește riturile, incantații, nume cabalistice, figuri și simboluri mistice, fumigații și obiecte semnificative de diverse tipuri, iar magicianul îi poate invoca nu numai pe membrii Sfintei Treimi, dar și alți „zei" prin care se credea că Dumnezeul cel mare își îndeplinea voința. Starea de spirit a utilizatorului putea avea o importanță crucială, deci el se pregătea prin pocăință, expiere, post, purificare, meditație solitară și alte ceremonii. El trebuie chiar uneori să aducă „sacrificii". Nu este surprinzător că existau păreri diferite în legătură cu legitimitatea unui astfel de comportament, iar cu timpul puritanii englezi aveau să privească semnul crucii, folosirea inelului în riturile maritale și chiar îngenuncherea

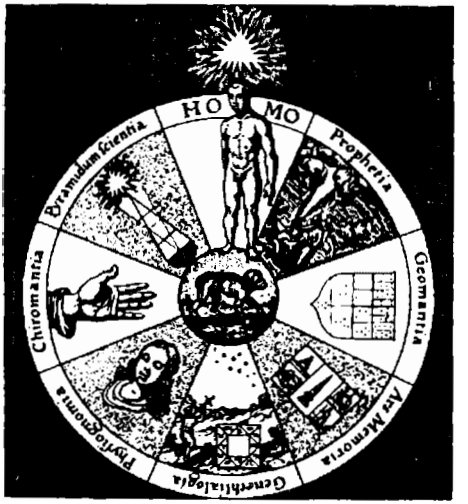
la împărtăşanie ca pe nişte superstiţii păcătoase. Noi nu vom urmări însă controversele, aşa cum am procedat în capitolul precedent, ci în schimb vom acorda spaţiul avut la dispoziţie explicaţiei şi comentariului. Al treilea dintre cele trei tratate, *De occulta philosophia libri tres* al lui Cornelius Aggripa, acoperă întreaga gamă de posibilităţi, de la magia naturală la magia ceremonială sau religioasă şi se va bucura de multă atenţie în paginile care urmează. În spatele ei, dar apropiindu-se mult şi aproape cu siguranţă intrate pe teritoriul magiei negre, se situau eforturile unor Tommaso Campanella şi Giordano Bruno de a supune demonii răi fără a atrage asupra lor vina. Această problemă a fost discutată de către Frances Yates şi D. P. Walker[1] şi nu ne va reţine aici atenţia, deoarece este acoperită în mod implicit de discutarea vrăjitoriei.

Intermediară între magia ceremonială şi cea naturală mai exista un al treilea tip, magia celestă sau astronomică. Aceasta nu era exclusă din magia naturală, de vreme ce forţele astrologice puteau fi privite ca parte a naturii, dar centrul ei de greutate se putea deplasa în direcţia ceremonialului, dacă, aşa cum credea Ficino, cerul nu era înzestrat doar cu capacitatea de a exercita influenţă prin intermediul razelor şi al căldurii, dar şi cu inteligenţă şi voinţă. Magia celestă constituie subiectul celei de a doua cărţi a lui Agrippa, dar va fi studiată aici aşa cum este prezentată ea în *De vita coelitus comparanda*, o secţiune din *De vita triplici* care se concentrează în întregime asupra ei.

În capitolul de faţă îi vom cerceta, în această ordine, pe Della Porta, Ficino şi Agrippa, în scopul de a oferi o trecere continuă de la pseudo-ştiinţă către *occulta* mai profunde şi mai puţin „naturale". De vreme ce nu se poate realiza nimic dacă nu ne cufundăm la modul cel mai serios posibil în tipare de gândire anacronice, discuţia va fi din nou extrem, poate la modul obositor, de explicită; şi din nou, deoarece subiectul nu este înţeles corect de cea mai mare parte a publicului larg, iar sursele de informaţie nu sunt uşor accesibile, trebuie să dedicăm mult spaţiu rezumatului. Ne îndreptăm mai întâi către *Magiae naturalis libri viginti* a lui Della Porta, o lucrare publicată mai întâi în patru părţi în 1558 şi reeditată într-o versiune extrem de extinsă în 1589.[2]

Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), după p. 277, pagina de titlu a volumului al II-lea.

TOMI SECVNDI
TRACTATUS PRIMI
SECTIO SECUNDA,
De technica Microcosmi historia,
in
Portarum VII. diuisa.
AUTHORE
ROBERTO FLUD alias de Fluctibus
Armigero & in Medicina Doctore Oxoniensi.



Artele omului. Omul, din nou întins de la pământ către Dumnezeu, este reprezentat la centru ca *simia naturae*, sau maimuța naturii, deoarece el urmează, prin științele sale, natura creată de Dumnezeu. Segmentele cercului mai mare reprezintă câteva dintre artele sale: profeția, despre care aici se arată că depinde de revelația divină; geomanția; arta memoriei (despre care a scris recent Frances Yates); astrologia; Fizionomia, arta de a citi firea după față; chiromanția sau ghicitul în palmă; și „știința piramidelor" ce trebuie după cât se pare înțeleasă ca reprezentativă pentru artele geometrice și matematice în general. Toate aceste arte sunt discutate *in extenso* în scrierile perioadei.

II. Magia naturală și Magiae naturalis libri viginti *a lui Giovanni Della Porta (1589)*

Della Porta își explică în prefață sursele cunoștințelor sale. El a „consultat toate bibliotecile, învățații și creatorii în călătoriile prin Franța, Italia și Spania și a trimis scrisori către „Toate acele locuri și oameni pe care nu am avut fericirea să îi văd", astfel încât „tot ceea ce e demn de a fi Remarcat și dorit din întreaga Lume în ceea ce privește Lucrurile Neobișnuite și Desăvârșite, am aflat din abundență".

Nu a lăsat nimic „neîncercat" – adică neverificat într-un fel sau altul, de vreme ce în realitate nu putea să își dovedească experimental toate afirmațiile – iar în acest timp și-a transformat „mărunta Soartă în ceva mare și minunat". Pentru extinderea a ceea ce fusese o lucrare mult mai scurtă, el a fost ajutat de către „o Academie de Bărbați curioși", care au acoperit de asemenea și cheltuielile. Vorbind despre chestiuni „minunate și foarte desăvârșite", spune el, și-a „învăluit"

subiectul „prin Artificiul Cuvintelor, prin Transpoziţia şi Reducerea lor; Iar despre Lucrurile dăunătoare şi rele am scris într-un mod nelămurit; dar totuşi nu într-atât încât un Cititor ingenios să nu le descurce." Această practică era frecventă în toate scrierile despre *occulta*. El neagă cu putere ideea că informaţia oferită de cartea sa ar fi în vreun fel nelegiuită. A avut de suferit de pe urma „Calomniilor unor detractori şi pizmuitori, care m-au lovit cu multă nerușinare, spunându-mi Vrăjitor, Mag, nume pe care le-am urât din fragedă Tinereţe. ... Eu nu am scris niciodată, aici sau oriunde altundeva, ceva care să nu fie conţinut de legile Naturii."[3]

Nimic din toate acestea nu este lipsit de onestitate la modul conştient. Della Porta şi-a strâns materialul, cu ajutorul altora, prin „cercetarea" – cum am spune noi – subiectului; a efectuat experimentele pe care le-a considerat convenabile; şi crede că lucrurile date de el tiparului corespund principiului pe care un modern l-ar numi legea naturală. Nu trebuie să ne aşteptăm la invocări magice, ci la „ştiinţă", o relatare a modurilor surprinzătoare în care lucrează cu adevărat forţele. În nici un alt tratat renascentist nu putem vedea mai bine ce era magia naturală, la nivelul ei cel mai puţin mistic. De asemenea, poate, în nici un altul nu vom găsi mai rapid motive de neîncredere. Însăşi moderaţia scopului autorului şi limitarea perspectivei la fenomenele care nu presupun vreun contact cu spiritele fac excepţional de vizibile contradicţiile fundamentale între viziunea sa asupra naturii fizice şi aceea în stare de a primi aprobarea persoanelor educate de azi.

Aşa cum se obişnuia în toate aceste dizertaţii, autorul începe cu o istorie comprimată a subiectului. Magia îşi are originile în Persia, aşa cum spun Porfir şi Apuleius. Conform lui Pliniu, primul magician a fost Zoroastru, fiul lui Orimasius, ori, poate un alt Zoroastru, numit Proconnesius, iar prima scriere despre magie îi aparţine lui Osthanes, un contemporan al lui Xerxes. Celor pe care perşii îi numeau *magos* sau magicieni, latinii le spuneau *sapientes*, grecii *philosophos*, indienii *Brachmanes* – adică *gymnosophistas* – babilonienii şi asirienii *Chaldaeos*, celţii *Druydas*, *Bardos* şi *Semnothes*, egiptenii *sacerdotes*, cabaliştii *prophetas*. Descoperirea unor asemenea identităţi este specifică sincretismului Renascentist. Printre cei mai desăvârşiţi magicieni se numărau persul Zoroastru, romanul Numa Pompilius, gimnosoful Thespion, tracul Zamolxis (sau Zalmoxis), hiperboreanul Abbaris, egipteanul Hermes şi babilonianul Buddha.[4] Deşi sunt supuse unor fluctuaţii, numele şi detaliile aparţin unei tradiţii recunoscute. Cum între autorităţile antice existau diferenţe, un tratat putea dedica mai multe pagini unei ardente

cântăriri a pretențiilor opuse la prioritate și distincție, dar exista un acord general în privința faptului că bazele acestei arte fuseseră puse în trecutul îndepărtat și că titlul de „magician" era la început echivalent în mare cu acela de „înțelept". Am mai întâlnit astfel de recapitulări în capitolele precedente și vom mai întâlni altele în capitolele viitoare.

După această introducere, Della Porta continuă prin a răspunde la întrebarea „Care este Natura Magiei?" Această artă are două subdiviziuni, dintre care „una este păcătoasă și nefericită, deoarece are de a face cu spiritele spurcate și se compune din Vrajă și Curiozitate rea; iar aceasta se numește Vrăjitorie". Pe scurt, o asemenea magie este vrăjitorie, despre care Della Porta se arată sceptic: „se sprijină doar pe închipuiri și fantasme". Deși, luată literal, afirmația constituie o erezie, ea sugerează că Della Porta se situa pe sine printre realiști, în opoziție cu visătorii. Al doilea fel de magie „este natural; pe care toți bărbații desăvârșiți îl recunosc și îl urmează și îi ridică slavă": de exemplu, Pitagora, Empedocle, Democrit, Platon. Ea reprezintă de fapt „punctul cel mai înalt și perfecțiunea științelor naturii", sau, în altă parte, „partea practică a Filozofiei naturale". Conform neoplatonicienilor, „ca *Plotin* imitându-l pe *Mercurius*" – adică pe Hermes Trismegistus – este „o Știință prin care cele inferioare sunt supuse celor superioare, cele pământești se subordonează celor cerești". După părerea lui Della Porta, această artă nu reprezintă totuși nimic altceva decât „cercetarea întregului curs al Naturii." Cu ajutorul ei oamenii „îndeplinesc lucrări ciudate, de fel celor pe care cei de rând le numesc minuni", deși de fapt „lucrările Magiei nu sunt nimic altceva decât lucrările Naturii." Magia este de fapt atât de departe de a fi miraculoasă, încât „cei superstițioși, profani și răi nu au nimic de a face cu această Știință" și ar trebui „alungați din Orașe și din lume, pentru a fi pedepsiți cu asprime și distruși în întregime."[5] Bănuiala căzuse asupra lui Della Porta însuși, el trebuind să se apere împotriva unui denunț făcut papei Paul V.[6] Indignarea lui este, probabil, cu toate acestea, sinceră, deoarece *Natural Magick* (*Magia naturală*) nu sugerează în vreun fel, în vreo măsură remarcabilă, că autorului său îi plăcea să se joace cu incantații și spirite și nu a fost împiedicat să scrie despre acestea decât de teama față de autorități.

Această interpretare este confirmată de capitolul următor, intitulat „Educația unui Magician, și ce fel de om ar trebui să fie Magicianul". Nu se spune nimic despre necesitatea de a fi pios, sau de a fi avut contact cu Cabala, de a avea o fire vizionară, sau despre cunoașterea ordinelor și puterilor speciale ale daemonilor. Magicianul trebuie să fie „un Filozof foarte desăvârșit", care cunoaște

proprietăţile şi efectele celor patru elemente; el trebuie să fie şi medic talentat, botanist şi mineralog. Trebuie să înţeleagă distilarea, să ştie matematică şi mai ales astrologie şi să înţeleagă optica, deoarece „trucurile" depind de obicei de păcălitul vederii. În sfârşit, „profesorul acestei ştiinţe trebuie să fie şi bogat: căci dacă ne lipsesc banii, nu ne vom ocupa de acestea."[7] Nu se încurajează în vreun fel săracii care vor să îşi folosească cunoştinţele ştiinţifice pentru a se îmbogăţi. Nu întâmplător se menţionează iluziile, căci Della Porta gusta farsele şi dă instrucţiuni despre cum pot fi ele jucate; dar el se gândea de asemenea la oglinzi şi la *camera obscura*, pe care o descrie într-un anumit detaliu într-un capitol următor[8] şi care ilustrează singură cu claritate „minunile" ce pot fi realizate prin intermediul acestei ştiinţe.

Până acum, atenţia ne-a fost reţinută de viziunea generală asupra subiectului; ne îndreptăm acum spre concepţia lui despre univers. Suntem informaţi că substanţele naturale sunt compuse din materie şi formă (*nam substantiam voco id, quod ex utraque compactum est*), şi că, deşi materia nu este în întregime lipsită de forţă, „Forma are o astfel de virtute nemaiîntâlnită, încât orice efecte vedem, toate provin mai întâi de la ea", orice altceva – de exemplu elementele şi proprietăţile lor – fiind folosite ca „instrumente" ale formei.[9] Aceasta este echivalent cu a spune că, în termenii lui Aristotel, cauza materială este cu mult inferioară în potenţă cauzei formale; şi înseamnă de asemenea că în opinia lui Della Porta importanţa acordată de mulţi dintre contemporanii săi celor patru elemente şi cele patru calităţi ale acestora era greşită. Preeminenţa formei asupra materiei este explicată prin răspunsul dat întrebării „De unde vine Forma." Ea vine „dintr-un loc foarte desăvârşit; din chiar apropierea celor mai înalte ceruri, care o primesc de la inteligenţe, iar acestea de al Dumnezeu însuşi" (*a suprema igitur vertigine proxime, huic ab intelligentiis, illis denique ab ipso Deo*).[10] Aceste inteligenţe, după cum ar fi ştiut fără nici o explicaţie orice cititor al vremii, sunt fiinţe spirituale mediind între Dumnezeu şi oameni: îngeri în viziunea creştină, daemoni în cea neoplatonică. Chiar dacă Della Porta nu ne cere să invocăm în mod direct inteligenţele şi, după acest pasaj, le ignoră, ele sunt menţionate totuşi în explicaţia dată de ele surselor de energie. Prin urmare, „ţinând seama că formele vin din cer, ele trebuie socotite lucruri divine şi cereşti." Dătătorul de formă „nu o creează din orice, ca şi cum ar fi doar o substanţă fragilă şi trecătoare, ci o ia chiar din sine şi o dăruieşte mai întâi inteligenţelor şi stelelor, apoi formează, prin anumite aspecte. Elementele ca instrumente potrivite pentru a prelucra materia. ... Astfel, originile tuturor celor inferioare pot fi urmărite prin

traseele lor proprii până la Dumnezeu însuşi, iar de la el îşi primesc faptele."[11] Datorită înaltei lor origini în mintea lui Dumnezeu, cu formele va lucra magicianul. O confirmare, adaugă autorul, este oferită de către „inelele" şi Platon şi „lanţul aurit" al lui Homer.[12]

Cum trebuie înţelese şi folosite aceste forme se arată în fragmentele imediat următoare. Există, ni se spune, simpatii şi antipatii, sau acorduri şi discordanţe între făpturi, „Căci unele lucruri sunt unite ca într-o alianţă reciprocă, iar altele se deosebesc şi se învrăjbesc între ele." Unica explicaţie necesară este că aceasta este „voia Naturii", dar din acorduri şi discordanţe putem „găsi mult ajutor pentru foloasele şi nevoile oamenilor."[13] Deşi nu se spune nimic în acest stadiu despre forme, nu cred că greşesc când consider că legăturile prin simpatie şi antipatie trebuie raportate la discuţia imediat precedentă. Aşa cum vom vedea, înfăţişările similare presupun relaţii strânse, iar explicaţiile ce vor fi date comportamentelor plantelor şi animalelor pot implica aspecte mai puţin evidente ale conceptului aristotelic şi scolastic de formă.

Odată începute, ilustrările sunt date din belşug. „Există o ură de moarte şi o duşmănie deschisă între Rapiţă şi Viţa de vie; căci, în timp ce Viţa îşi încolăceşte cârceii în jurul a orice altceva, ea ocoleşte doar Rapiţa." De aici a învăţat Androcides că rapiţa este un antidot eficient împotriva beţiei. Iedera este dăunătoare pentru toţi pomii, dar mai ales pentru viţa de vie, astfel încât şi ea este „bună împotriva beţiei." Acelaşi antagonism apare între trestie şi ferigă: rădăcina de ferigă zdrobită scoate săgeţile de trestie din rănile de pe un trup. Cucuta şi ruta sunt de asemenea duşmane: în vreme ce culesul rutei cu mâinile goale provoacă băşici, sucul de cucută le va vindeca. Conform lui Zoroastru, un taur sălbatic legat de un smochin se îmblânzeşte; astfel încât lujerele de smochin sălbatic adăugate în apă fac carnea de vită să fiarbă repede.

Următorul exemplu reprezintă o magie a numelor ce presupune că animalele înţeleg latina; „Elefantul se teme de Berbec, sau de un instrument d război denumit aşa ... deci prin aceste instrumente romanii au pus pe fugă Elefanţii lui *Pyrrhus*, Rege al epiroţilor, obţinând astfel o mare victorie." Cum maimuţa, o făptură predispusă spre beţie, „nu poate suporta Melcul", „un Melc bine spălat este un remediu împotriva beţiei." „Câinele şi Lupul sunt mari duşmani; iar prin urmare pielea de Lup cu care este acoperită orice persoană muşcată de un Câine turbat împiedică umflarea umorii."[14]

Catalogul continuă, prezentând uneori consecinţe care nu par să aibă legătură cu amănuntele, sau să aibă legături neaşteptate. „Acele făpturi vii care

Gio[vanni] Battista Dalla [sic] Porta, *La Fisonomia dell'huomo, et la celeste*, (In Venetia: Sebastian Combi, & Gio. La Noù, 1652), după pagina de titlu.

Portretul lui Della Porta.

duşmănesc obiectele otrăvitoare şi le înghit fără primejdie ne pot arăta că astfel de otrăvuri vor vindeca muşcăturile şi loviturile acestor făpturi." Unde accentul ar fi putut fi pus pe compatibilitate, el este pus de fapt pe distrugere, ca şi cum mâncatul ar fi motivat de ură. Uneori absenţa unei utilităţi practice demonstrează o curiozitate dezinteresată: respiraţia Elefanţilor scoate Şerpii din vizuinile lor, iar aceştia se luptă cu Balaurii; astfel, mădularele arse ale elefanţilor alungă şerpii[15].

Verificarea experimentală a unor astfel de percepte nu este de obicei uşoară. Unde, de exemplu, putem găsi elefanţi care să îşi arate duşmănia faţă de balauri? Chiar acolo unde ea se poate întreprinde – de pildă trăgând o săgeată dintr-un arc de trestie într-un animal şi apoi încercând să o extragi prin aplicarea unei rădăcini de ferigi, sau obţinând un berbec de luptă roman de la un muzeu şi arătându-l în faşa elefanţilor de la grădina zoologică pentru a vedea dacă sunt cuprinşi de panică – nu este probabil că ea a fost efectuată prea des. Sursele acestor idei trebuie să fi fost foarte adesea reprezentată de folclor, al cărui caracter nesigur este notoriu; cât priveşte restul, e vorba de tratate „ştiinţifice" ca *Historia naturalis* al lui Pliniu şi alte lucrări care provin de la acesta sau îl urmează, ca bestiariile, tratatele botanice şi lapidariile care au jucat un rol atât de important în „istoria nenaturală a naturii" a Evului Mediu. Uneori se extrag în mod evident

sugestii din ceea ce ar putea fi numit „comportament", cuvânt pe care îl folosesc în mod intenţionat pentru a presupune prezenţa în oarecare măsură a conştiinţei. Ocolirea rapiţei de către viţă este grăitoare. Din nou, proprietăţile sunt privite ca inerente atât părţilor, cât şi întregului, astfel încât a mânca un „mădular" de potârniche sau cerb duce la destrăbălare.

Tratatul se îndreaptă apoi spre astrologie, care ocupase un loc deosebit de proeminent în *De vita coelis comparanda* a lui Ficino. „Bănuiesc", scria Della Porta, „că nimeni nu se îndoieşte că lucrurile inferioare le slujesc pe cele superioare lor şi că crearea şi decăderea lucrurilor schimbătoare, fiecare la rândul şi în ordinea lor firească, este guvernată de puterea acelor Naturi cereşti." Egiptenii, care trăiau sub ceruri senine, au înţeles că „toate lucrurile îşi trăgeau destinele de la ele", o intuiţie sprijinită pe citate din Ptolemeu, Aristotel, Platon, Iamblichus, Orfeu, Plotin, Albumasar, Hermes, Lucilius, Athenaeus, Democrit şi Vitruviu. Cea mai mare putere este cea a Soarelui, următoarea a Lunii. Se dau câteva exemple ale influenţei Lunii. „Când Luna trece prin acele semne ale Zodiacului care sunt cel mai legate de pământ, dacă plantezi pomi atunci, vor avea rădăcinile înfipte puternic în pământ: dacă îi plantezi când ea trece prin semnele Aerului, atunci toţi pomii plantaţi în acest fel vor avea multe ramuri şi frunze." Semnele zodiacale ale pământului erau Taurul, Fecioara şi Capricornul, corespunzând în mare lunilor mai, septembrie şi ianuarie; semnele aeriene erau Gemenii, Balanţa şi Vărsătorul, corespunzând în mare lunilor iunie, octombrie şi februarie. Nu li se acordă vreo importanţă anotimpului, căldurii sau umezelii, efectele acestora fiind considerate secundare faţă de poziţiile Lunii într-unul din semne.[16]

Alte exemple sunt împrumutate din domeniul animal. Furnica „lucrează noaptea în preajma Lunii pline, dar se odihneşte tot timpul dintre Luna veche şi cea nouă. Măruntaiele şoarecilor corespund proporţiilor Lunii; căci ei cresc odată cu ea şi tot odată cu ea se micşorează."

Pe de altă parte, „animalul Cynocephalus (maimuţă cu cap de câine) se bucură de răsăritul Lunii, căci atunci el se ridică, înălţându-şi picioarele din faţă către cer şi poartă pe cap o Emblemă Regală pe cap"; dar când luna este întunecată, el îşi ţine capul plecat şi refuză să mănânce, iar femela lui „tot acest timp urinează sânge." Astfel de fenomene îi învaţă pe „oricine vede limpede toate aceste lucruri" că trebuie „pună pe seama stelelor toate aceste treburi de jos; despre care dacă omul nu ştie nimic, pierdea partea cea mai de preţ a învăţăturii despre faptele şi lucrările ascunse ale firii".[17]

TOMVS SECVNDVS
DE
SVPERNATVRALI, NATURALI, PRÆTERNATURALI ET CONTRANATURALI
Microcosmi historia, in
AUTHORE
ROBERTO FLUD alias de Fluctibus Armigero et Medicinæ Doctore Oxoniensi.
Oppenheimij Impensis Iohannis Theodori & Bry. typis Hieronymi Galleri. 1619

Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), pagina de titlu.

Emblema face legătura dintre subiectul cărţii, omul, sau microcosmosul şi univers, sau macrocosmos. Având scris deasupra capului „Raţiune", omul stă cu mâinile şi picioarele întinse, atingând marginile universului vizibil; simbol, poate, atât al extinderii facultăţilor sale raţionale, cât şi al limitelor acestora. După sfera stelelor fixe, marcată prin semnele zodiacale, mai sunt trei alte zone, cele ale Ierarhiilor Inferioare, Medii şi Superioare. În partea de jos, fiecare dintre acestea este în aşa fel divizată, încât să atribuie trei ordini de îngeri fiecăreia dintre cel trei ierarhii. Avem astfel, citind de la interior spre exterior, Îngerii, Arhanghelii, Virtuţile, Puterile, Principatele, Guvernările, Ordinul Tronului, Heruvimii şi Serafimii. În interiorul sferei stelelor fixe se află orbitele planetare, în ordinea obişnuită: Saturn, Jupiter, Marte, Soarele, Venus, Mercur, Luna. În acestea, spre interior, se găsesc tărâmurile focului, aerului, apei şi (mingea neagră din centru) pământului. Deasupra „Raţiunii" (corespunzând Ierarhiei Inferioare), este „Intelectul" (corespunzând celei medii). Deşi aici nu se poate distinge, Mintea (*mens*) ar trebui să apară deasupra Intelectului (pentru a corespunde Ierarhiei Superioare). Între picioarele omului se află umorile: „Flegma" (corespunzătoare tărâmului apei), „Sângele" (corespunzând celui al aerului) şi cele două *cholerae*, roşie şi neagră (corespunzând tărâmului focului). Cele trei cuvinte din dreapta care pun în echilibru facultăţile minţii cu ierarhiile prezintă anumite dificultăţi. Cel din exterior înseamnă „Apariţii" sau „Epifanii". Următoarea pare să conţină rădăcinile greceşti pentru „lumină" şi „lege", dar ar putea fi modelate după un termen retoric pentru „interjecţii". Dacă este aşa, ar putea fi o aluzie la *Apocalipsa* 4: 6-8, unde sunt descrise dobitoace „cu mulţi ochi" care cântă „Sfânt, sfânt, sfânt" Divinităţii. *Ephiona* este indescifrabil. Dacă termenul e grecesc, el este incorect şi pare să nu fie ebraic. Deasupra a toate, înconjurată de întuneric (mister) este o lumină strălucitoare, emanând de la Dumnezeu, imaginat ca strălucire în interiorul unei Treimi parţial întunecate (deoarece este greu de înţeles). Cărţile de pe fiecare latură a titlului înseamnă că ceea ce apare pe piedestal va fi explicat în text.

O astfel de emblemă oferă un echivalent vizual al poziţiei omului în univers. El este „inferior", deoarece desăvârşirea păleşte de la sfera exterioară spre interior; dar el este de asemenea centrul, deci departe de a fi demn de disprețuit.

Acestea fiind stabilite, cum putem „rostui şi aduce virtuţile şi forţele Celor superioare"? Conform (neo)platonicienilor, tocmai prin magie se îndeplineşte„atragerea sau producerea unui lucru din altul, printr-o anume afinitate a Naturii", legătura fiind iubirea. Acesta este motivul pentru care focul este atras către sfera lunii, pământul este atras în jos către pământ, fierul către magnet, pleava către chihlimbar, apa către lună. „Vrăjitorii indieni" spun că întreaga lume este vie şi că peste tot în ea se împerechează părţile masculine şi feminine. Orfeu îi numea pe Jupiter şi Natura soţ şi soţie. „Ordinea însăşi a semnelor (al căror gen alternează) declară că Lumea este peste tot masculină şi feminină." Vegetaţia are ambele sexe, focul este masculin pentru aerul feminin, apa este masculină pentru pământul feminin. Magicianul profită de toate acestea „după ce află care şi ce feluri de materie a format în parte Natura şi a desăvârşit în parte Arta." El îşi prepară şi compune substanţele „în momentul când domneşte o anumită influenţă; şi prin aceste mijloace el dobândeşte pentru sine virtuţile şi forţele corpurile cereşti." Principiul de afinitate presupus este asemănător cu acela ce face ca flacăra unei lumânări să se îndrepte în jos şi să aprindă o bucată de hârtie încălzită plasată sub ea, lumânarea reprezentând „cele superioare", planetele şi semnele zodiacale, iar hârtia reprezentând „cele inferioare", obiectele pământeşti asupra cărora magicianul doreşte să acţioneze.[18]

Deoarece toate părţile universului sunt legate una de alta în acest mod, magia naturală „depinde de contemplarea şi observarea feţei întregii lumi." Putem învăţa de la făpturile vii, care, „deşi nu au capacitatea de a înţelege, simţurile lor sunt mult mai ascuţite decât ale noastre. ... ele ne învaţă Medicină, Gospodărire, arta de a Construi, aranjarea treburilor Casei şi aproape toate Artele şi Ştiinţele." În medicină, de exemplu, aflăm că frunzele de laur puse în cuiburile porumbeilor apără împotriva farmecelor; că măslinul sălbatic este un antidot pentru cameleonul mâncat din greşeală de un elefant; că furnicile sunt un remediu împotriva mătrăgunei, sângele de maimuţă unul împotriva malariei, privitul gâştelor şi raţelor un remediu împotriva crampelor la stomac, susaiul are efecte împotriva vederii slabe.[19] Discutând astfel de cunoştinţe, Della Porta nu îşi pune şi probabil nici nu i-au trecut vreodată prin minte întrebări evidente de genul de unde ştim, privind un leu care mănâncă o maimuţă, că leul suferea de malarie, sau că şoimii pe care îi observăm mâncând susai aveau vederea slabă înainte şi bună după aceea. Principiul este totuşi extrem de limpede: animalele şi păsările cunosc din instinct simpatiile şi antipatiile naturale pe care noi le putem descoperi observându-le comportamentul.

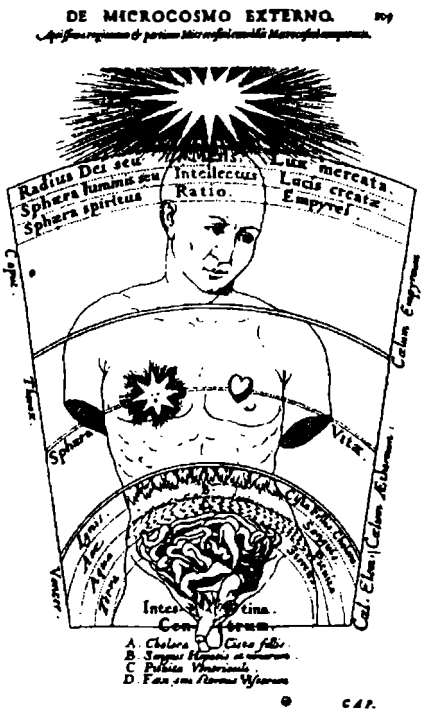
Anumite simpatii sunt semnalate prin asemănare fizică. Planta *scorpius*, este „ca" un scorpion, prin urmare „bună împotriva înţepăturii acestuia". *Testiculus* este dublu şi are o parte mai mare şi una mai mică; „cea mare contribuie la procreare, cea mai mică o împiedică." Domeniul de referinţă este determinat prin sugerarea testiculelor; micimea celeilalte părţi presupune constrângere, eşecul în dezvoltare, deci opusul fertilităţii. Planta denumită „şopârlă-zburătoare" este plină de pistrui, ca spatele unui Şarpe şi reprezintă un remediu împotriva rănilor provocate de ei." „Ciocârlia are o coroană crestată, în felul plantei fumărică."[20] Astfel de asociaţii nu au la origine mai profunda cunoaştere deţinută de înţelepţii trăitori în vremuri mai puţin decăzute, nici studiul empiric meticulos, ci un tipde procese mentale neexaminate cu scrupulozitate, din pricina respectului pentru înţelepciunea tradiţională.

Aşa se întâmplă şi cu restul doctrine lui Della Porta, sau cu cea mai mare parte a sa. O altă recomandare medicinală ţine seama de ideea că toate părţile corpului se „hrănesc cu cele asemenea lor, creierul cu creier, dinţii cu dinţi, plămânii cu plămâni, iar ficatul cu ficat". Principiul este cunoscut sub numele de magie imitativă şi a fost identificat în culturile premoderne de pe întreg globul. Memoria şi inteligenţa omenească sunt „ajutate" de creierul unei găini, în ciuda prostiei evidente a acestor păsări; cum iepurele se înmulţeşte repede, „pântecele lui" face femeia fertilă, iar testiculele măresc potenţa bărbatului. Dacă poartă cu sine o piele ori ochi de leu sau de cocoş – despre care se spunea că sperie leii – omul va deveni îndrăzneţ şi de temut în faţa duşmanilor; limbile făpturilor vorbăreţe, ca broaştele, gâştele şi raţele, care tăfăsuiesc mai ales seara, o vor face pe femeie să îşi „dezvăluie secretele întunecate" dacă sunt puse în patul ei.[21] Faptul că un om atât de cultivat şi posesor al unei inteligenţe cel puţin medii accepta asemenea superstiţii nu trebuie să ne surprindă, căci cunoaşterea ştiinţifică modernă s-a născut târziu şi s-a lăsat cu greu câştigată. Valoarea tratatului rezidă în aceea că, datorită limpezimii şi concreteţii excepţionale ale expunerii, ea dezvăluie obiceiuri intelectuale care în documentele cu pretenţii mai mari sunt încețoşate de generalităţi, retorică şi încă şi mai multe apeluri la autorităţi ce impresionau prin vechime.

Mai putem remarca pe scurt încă câteva principii. „O târfă nu este numai neruşinată în sine, ci murdăreşte firesc tot ce atinge şi poartă cu ea; deci dacă un om se priveşte des în oglinda ei, sau îi îmbracă straiele, va deveni neruşinat şi destrăbălat ca şi ea"[22]. Calităţile dobândite de obiecte în timpul utilizării sunt contagioase: ceea ce stă în apropierea altui lucru pare să îi semene. Un principiu înrudit este acela că lucrurile care a fost odată legate continue să exercite o

influență și după ce au fost despărțite. Exemplul specific dat aici are de a face cu faptul că sufletul „este de mare ajutor și are un loc de seamă în trăsăturile făpturilor vii", astfel încât dacă poți îndepărta testiculele, limba sau ochii făpturii respective, fără a o ucide, utilitatea medicinală a organului va fi mai mare. În general, „virtuțile" făpturilor vii dispar la moarte, dar uneori ele se manifestă și după, așa cum arată capacitatea unei tobe făcute din piele de lup să sperie oile, sau de refuzul corzii unei harpe făcute din intestinele unor animale de a scoate sunete armonioase.[23]

Aici se încheie cartea teoretică, prima din cele douăzeci, a lui Della Porta. Nu mai avem nevoie decât să aruncăm o privire scurtă asupra celorlalte nouăsprezece, conținând indicații pentru operațiunile magice fără a specula pe marginea modului de funcționare. Planul este de a începe cu științele naturale, care se ocupă de animale, plante, minerale și alte „lucrări ale Naturii", iar apoi, prin intermediul unei digresiuni pe tema fântânilor și a izvoarelor, de a trece la științele matematice.[24] Ca toți contemporanii săi, Della Porta credea în creația din



Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), p. 105.

„O comparație foarte potrivită a diviziunilor și părților microcosmosului cu cele ale macrocosmosului."
Cea mai înaltă parte a minții, *mens*, este „o rază a lui Dumnezeu, sau lumină necreată". Partea de mijloc, *intellectus*, se află „în sfera de strălucire sau a luminii create". Partea cea mai de jos, *ratio*, este situată în interiorul spiritului empireic. Tot capul este în raiul empireic. Raiul de mijloc, cel eteric, este împărțit de o „sferă a vieții", în care inima omenească este plasată ca echivalentul microcosmic al soarelui macrocosmic. În cel mai de jos dintre cele trei raiuri, cel elemental, fiecare element este echivalat unei dintre „umori" focul cu bila galbenă și fierea, aerul cu sângele din ficat și vene, apa cu flegma și stomacul, iar pământul cu excrementele măruntaielor. Corpul este centrat în jurul organului sexual.

substanţe aflate în stare de putrefacţie.[25] El dă şi exemple de corcire – din câine şi tigru, leu, sau lup; din câine şi maimuţă; din cămilă şi mistreţ (rezultatul este cămila cu două cocoaşe); din om şi iapă, măgăriţă sau capră.[26] Buza de iepure, ne spune el, se datorează faptului că mama a văzut un iepure în timpul sarcinii. O femeie însărcinată care tânjeşte după ceva va întipări asemănarea lucrului dorit în „carnea fragedă a copilului".[27] Din când în când căile gândirii analogice, fundamentală pentru majoritatea proceselor magice,sunt dificil de înţeles, ca de pildă când ni se spune că, dacă oul de găină este perfect rotund, va da un cocoş, iar dacă e alungit, va da o găină,[28] dar de regulă ele pot fi intuite. În acest caz se face probabil legătura dintre „perfecţiunea" sferei ca formă geometrică şi superioritatea bărbatului faţă de femeie. Discuţia pe marginea creşterii plantelor seamănă cu aceea despre vite şi începe chiar cu o altă secţiune dedicată creaţiei din putrefacţie. În alte cărţi, tonul este uneori glumeţ, ca în fragmentul dedicat modalităţilor de a frige o gâscă fără a o ucide: „aproape o vei mânca înainte să moară".[29] Peste tot însă se pleacă de la ideea că „Magicianul, înzestrat cu Artă, ca fiind o a doua Natură, cercetând în adâncime acele lucrări săvârşite de Natură prin multe mijloace şi fapte secrete, lucrează asupra Naturii şi, în parte prin ceea ce vede şi în parte prin cea ce ghiceşte şi înţelege de la ea,,profită de instrumentele naturii şi îi grăbeşte sau îi împiedică astfel munca."[30] Uneori, el demonstrează ca a efectuat chiar şi experimente, ca atunci când scrie despre lentilele convexe şi magnetit. În general însă, tratatul este orientat spre trecut. Îl putem părăsi cu folos, pentru a ne îndrepta spre Ficino.

III. Magia astrologică şi De vita coelitus comparanda *de Marsilio Ficino (1489)*

De vita triplici, scrisă cam prin 1482-89 şi publicată pentru prima dată în 1489, se compune din trei părţi. Prima, numită alternativ *De vita sana*, sau *De studiosorum sanitate tuenda*,[31] se ocupă în principal cu medicina. Ficino urmase studii de medicină şi a continuat până la sfârşitul vieţii să se considere medic, în ciuda faptului că şi-a dedicat cea mai mare parte a energiei filozofiei platonizante. Accentul se pune pe boli la care sunt predispuşi mai ales cărturarii, ca în *Anatomia melancoliei* a lui Burton: flegma sau *pituita*, melancolia, *distilatio* sau inflamaţiile, durerile de cap şi altele asemănătoare. Printre remediile prescrise se numără siropurile, pilulele, lictarele şi alte tratamente, la prima vedere nu foarte diferite de medicamentele sau dietele care ar putea fi prescrise astăzi, dar provenind din

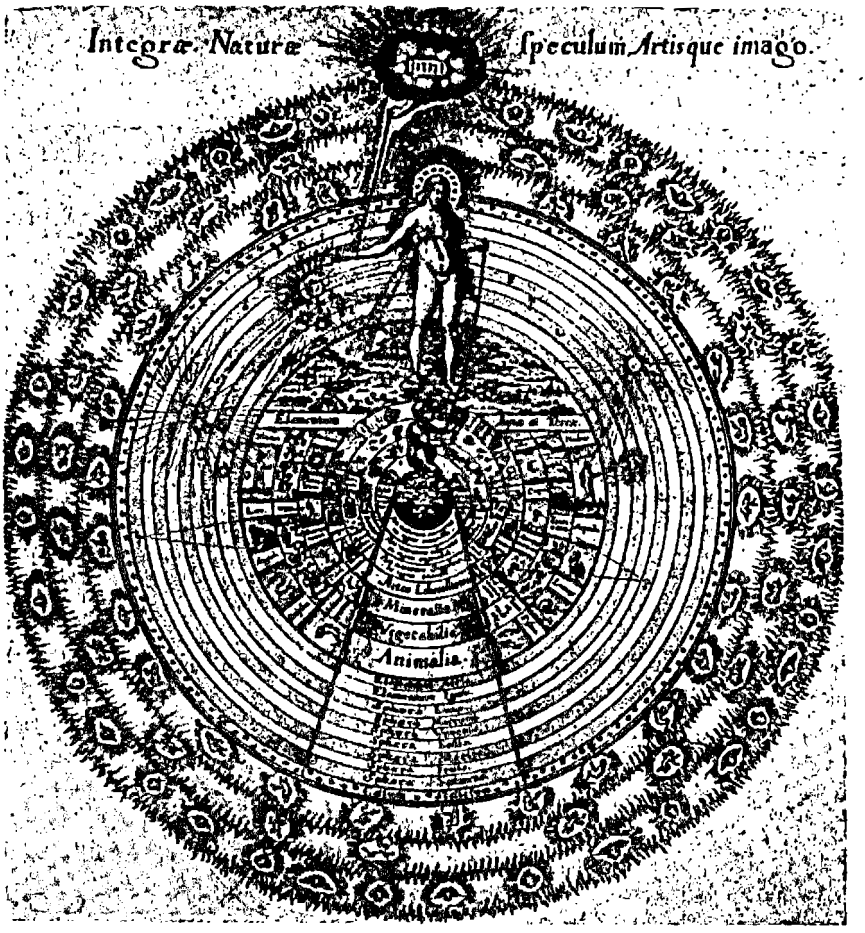
concepții distruse mai târziu prin descoperiri precum tabelul periodic, ori bacteriile și virusurile drept cauze ale infecțiilor. Pentru Ficino, ca și pentru medicul tipic al vremii, analiza chimică se baza mult pe cele patru elemente și cele patru calități, toate având legături, care pot fi accentuate sau virtual ignorate, cu planetele, semnele zodiacale și alte fenomene cerești. Partea a doua, *De vita longa* (1497) sau *De vita producenda* (1576), este de asemenea în principal medicală, dar se apropie din când în când de ocult, ca în Capitolul xiii, *Quae adminicula senes a Planetis accipiant as omnia membra fouenda*, unde atenția se mută de la farmacopee la astrologie; iar în alte părți subiectul este constituit de mirosuri și cântece folositoare. Capitolul xix îi salută pe magii care i-au adus daruri copilului Hristos și îi îndeamnă pe oameni să tragă foloase din înțelepciunea lor. Totuși, a treia secțiune este dedicată magiei în mai mare măsură și va răsplăti cel mai generos eventualul studiu întreprins de cei atrași de ideile și atitudinile depășite. Substanța sa este sugerată cel mai bine de traducerea titlului, *De vita coelitus comparanda* (păstrat atât în 1497, cât și în 1576), ca „Despre conducerea vieții după stele", sau, poate, dar nu neapărat, mai exact, ca „Despre cum obținem viață de la Ceruri".[32]

Întreaga *Parte a III-a* are de a face cu modurile de a atrage influențe celeste binevoitoare – în principal dar nu exclusiv din partea planetelor – și a le contracara pe cele malefice. Printre mijloace se numără construirea de talismane (*imagines*) de purtat pe trup, consumarea de mâncăruri gătite din plante în care influențele dorite sunt concentrate cu deosebire, respiratul unor mirosuri potrivite, ascultatul sau intonatul cântecelor ale căror tonuri și moduri se acomodează anumitor planete, purtatul îmbrăcămintii potrivite din punctul de vedere al planetelor, selectarea unui loc potrivit pentru locuință, alegerea unor moduri de a te mișca propice din punct de vedere astrologic și alte tipare comportamentale adaptate absorbirii razelor dorite și protejării împotriva celor dăunătoare. Primele trei capitole pun baza de lucru pentru cele ce urmează, explicând în temeni generali cum acționează influențele; iar cum în studiul de față teoria este privită ca gramatica practicii, trebuie să ne oprim asupra lor.

Intelectul și trupul nu ar putea, aflăm, se unească în absența sufletului, de vreme ce intelectului pur îi lipsește ceea ce ar putea fi numit impulsul psihologic (*affectus*), care este principiul mișcării, iar trupul luat singur nu este predispus către activitate.[33] *Anima*, sau sufletul, constituie, cu toate acestea, *utrique confirmis*, un intermediar potrivit care împărtășește proprietățile amândorura și este predispus spre mișcare prin natura sa (*exse, & sponte mobile*). El se găsește

la jumătatea drumului între natura divină şi cea pământească şi este atras prin *affectus* către ambele. Metoda este până acum cea tradiţională, de a introduce între două lucruri incompatibile un al treilea, care va permite comunicarea între ele. Dar există de asemenea şi o *anima mundi* sau Suflet al Lumii, iar acesta e crucial pentru această linie de gândire.

Sufletul Lumii, ni se spune, deţine tot atât de multe „raţiuni germinative", sau principii active, câte idei există în mintea divină. Cu ajutorul acestora, el creează speciile sau varietăţile fiinţelor materiale. Când o formă specifică degenerează, ea poate fi reconstituită prin absorbirea materiei adecvate, chiar dacă aceasta este împrăştiată (*scarsa*), forţa călăuzitoare în decursul acestui



proces fiind raţiunea germinativă, care acţionează asupra materiei în conformitate cu „ideea". *Mox in materiam han cit opportune paratam, singulare munus ab ideas trahes, per rationem uidelicet animae seminalem.*[34] Puterile şi energiile (*numina*) complet separate de materie nu pot, totuşi, să fie ataşate acesteia. Avem nevoie din nou de un termen intermediar pentru a unifica incompatibilele, iar de această dată soluţia se găseşte în daemoni şi *mundus animatus* sau natura vitală, în special în stelele vii. De fapt întreaga lume este vie şi pătrunsă de suflet:

Robert Fludd, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia* /Oppenheim: Hieronymus Gallerus, 1617-1619), vol. I, frontispiciu.

Relaţia dintre artele omului şi natură. Interpretarea este sprijinită de o „Emblematis ... Explicatio" despre I, 7. Cele trei cercuri exterioare, care conţin simboluri reprezentând heruvimii, serafimii şi arhanghelii, înconjoară sfera stelelor fixe, sferele planetelor şi încă două sfere de foc şi aer. Sus, mâna lui Dumnezeu ţine un lanţ ce coboară către imaginea unei fecioare goale, Natura, având părul plin de stele ,pentru a evita identificarea ei cu o zeiţă păgână. La rândul său, lanţul coboară de la mâna ei stângă către o maimuţă, simbol al Artei; de-a lungul lanţului se transmit efectele şi puterile lui Dumnezeu. Natura îndrumă *primum mobile* şi roteşte stele fixe (desenatorul nu a găsit nici un echivalent pictorial al acestor funcţii); de asemenea, influenţele sferelor fixe trec de stele pentru a genera substanţele materiale, iar planetele funcţionează ca *marculi*, sau „ciocane mici" pentru a produce metalele terestre. Deşi desenat pe unul dintre sânii ei, Soarele reprezintă inima Naturii, iar pântecele ei este umplut cu trupul Lunii (*corpore lunari repletur*). Viaţa şi vitalitatea făpturilor elementale se nasc din sânul ei, care le şi hrăneşte (*lactat*) în mod constant. Pământul de sub piciorul drept al Naturii reprezintă sulful, apa de sub stângul, mercurul; împreunarea acestora în trupul ei simbolizează uniunea lor în orice lucru care este generat sau creşte. Arta se naşte „din talentele omului" şi ajută Natura prin intermediul secretelor învăţate prin observarea sârguincioasă a căilor sale.

Cele şapte cercuri interioare reprezintă animalele, plantele, mineralele, artele „mai liberale", Arta suplimentând Natura în regatul animal", „Arta înlocuind Natura în regatul vegetal" şi „Arta corectând Natura în regatul mineral". Animalele arătate sunt, la dreapta, peştele, melcul, vulturul şi femeia; la stâna, delfinul, şarpele, leul şi omul. În aceeaşi ordine, plantele sunt florile şi rădăcinile, grâul; copacii, strugurii. Mineralele sunt sarea, amoniacul, auripigmentul (mercuriale), cuprul (venusian) şi argintul (lunare); talcul, antimoniul (jupiterian), plumbul (saturnian), aurul (solar). Artele liberale sunt fortificarea, pictura, perspectiva, geometria, muzica, aritmetica; mişcarea, timpul, cosmografia, astrologia, geomanţia. (Lista obişnuită includea gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, muzica, geometria şi astronomia.) Artele care suplimentează sau ajută şi Natura sunt următoarele: în regatul animal, medicina, producerea ouălor, apicultura. creşterea viermilor de mătase; în regatul vegetal, agricultura şi altoitul pomilor; în regatul mineral, distilarea cu ajutorul retortelor şi distilarea cu ajutorul alambicurilor (vase în formă de tigvă).

Multe dintre aceste lucruri sunt caracteristice lui Fludd, iar multe dintre ele par arbitrare – de exemplu, includerea Timpului şi Mişcării printre artele liberale. Cu siguranţă voia de fapt să spună „măsurarea timpului şi a mişcării". De asemenea, alte ambiguităţi şi omisiuni ar putea fi consecinţa spaţiului limitat.

Neque in mundo uiuente toto quicquam reperitur tam deforme, cui non adsit anima, cui non insit & animae munus.[35]

Acest principiu hermetic este exact ce îi trebuie lui Ficino pentru scopul său. Darurile pe care sufletul le face materiei sunt bineînţeles întotdeauna cele adecvate, aşa cum noi înşine le oferim oamenilor lucruri potrivite pentru ei şi nu pentru peşti sau păsări. La rândul său, se poate considera că fiecare formă materială atrage un suflet adecvat, aşa cum lemnul în prezenţa pucioasei atrage flacăra. Uniunea se realizează în parte prin intermediul razelor unei stele, asociate cu colaborarea unui daemon şi în parte prin omniprezentul Suflet al Lumii, de la care atât steaua, cât şi daemonul îţi primesc raţionalitatea (*in qua &cuiuis libet stellae daemonisque ratio uiget*).[36] Această raţionalitate are două aspecte: este germinativă în ceea ce priveşte reproducerea şi exemplară în ceea ce priveşte cunoaşterea (*partim quidem seminalis ad generandum, partiam etiam exemplari sad cognonscendum*).[37] Cu alte cuvinte, în acelaşi timp steaua-daemon acţionează şi ştie că acţionează, posedând o inteligenţă ce îi permite să recunoască categoriile formale. Conform platonicienilor mai vechi, dintre care, în scurtul rezumat ce deschide pagina, este menţionat în special Plotin, în partea de cer de după stele, Sufletul Lumii a construit „figuri" asemănătoare raţiunilor germinative sau puterilor generative menţionate mai devreme şi le-a înzestrat cu proprietăţi speciale. În total există patruzeci şi opt din acestea, doisprezece fiind asociate semnelor zodiacale, iar treizeci şi şase, se pare, fie „feţelor" semnelor, fie decanilor, care guvernau, în astrologia egipteană, secţiuni măsurând 10 grade ale cerului.[38] Aici apar câteva dificultăţi evidente, de vreme ce s-a spus deja că numărul raţiunilor germinative este egal cu cel al ideilor din mintea divină; nu cred însă că trebuie să tragem concluzia că numărul ideilor divine se limitează la patruzeci şi opt. Când detaliile oferite de una dintre autorităţile antice intră în conflict cu o afirmaţie generală făcută de o alta, ambele sunt păstrate ca valoroase.

După ce face alte remarci în legătură cu configuraţiile stelare, Ficino se întoarce la *anima* sau Sufletul Lumii. Aceasta generează formele şi puterile inferioare (sublunare, terestre), aşa cum am văzut deja, cu ajutorul stelelor şi al figurilor lor. Diferenţele individuale (*Singulares uero indiuiduorum dotes*) au, cu toate acestea, o origine mai degrabă planetară, deşi poziţiile planetelor în raport cu stelele pot fi semnificative. Aşa cum inima omului generează vigoarea în organe şi membre prin intermediul spiritului, şi Sufletul Lumii radiază energie de la soare, folosind drept instrument o cincea esenţă, care înfloreşte peste tot ca spirit al trupului lumii. Putem absorbi o cantitate mai mare din această esenţă

dacă învățăm să o separăm de impuritățile amestecate cu ea. Ea se găsește concentrată în substanțe subtile care sunt „calde, umede și limpezi" – de exemplu, vinul și zahărul alb, mai ales dacă lor le adăugăm aur și aromă de scorțișoară și trandafiri. Un alt principiu, la care făcuse aluzie Della Porta, ne permite să direcționăm energia către orice parte a corpului dorim: hrană benefică pentru creier, ficat sau stomac se poate găsi în creierul, ficatul sau stomacul unui animal cât mai asemănător posibil cu o ființă omenească. Nu toate obiectele solare pot fi mâncate, totuși, dar celelalte pot fi „expuse" în exterior: metale, pietre și altele asemănătoare. Acestea trebuie înfăptuite mai ales în ziua și ora Soarelui, *Soli in figura coeli regnante*; se pot folosi practici similare pentru a atrage influența benefică a lui Jupiter, cu singura condiție de a ne aminti de necesitatea de a introduce în lucrurile reci aur, vin, mentă și șofran.[39]

Ca exemple, Ficino dă mai întâi o listă de obiecte solare: toate pietrele prețioase și florile cărora li se spune „heliotrope" deoarece se întorc după soare: aurul, auripigmentul, și orice lucru de culoare aurie; crisolitul, carbunculul, smirna, tămâia, mușchiul (muscus), chihlimbarul, balsamul, mierea, obligeana (*calamus aromaticus*), șofranul și scorțișoara. Solari sunt și cocoșul, lebăda, leul, cărăbușul (*cantharis*) și crocodilul. Oamenii cu părul blond, cârlionțat sau chiar cei chei pot „potrivi spre folosul lor obiectele superioare în parte mâncându-le, în parte cu ajutorul unguentelor și fumigațiilor." În moduri similare se poate atrage influența favorabilă a altor planete: de exemplu, aceea a lui Jupiter prin argint, hiacint, topaz, coral, cristal, beriliu, safir, „culorile verdelui și bronzului", vin, zahăr alb, miere și gândurile ori emoțiile constante, senine, religioase și regulative (*legiferis*, cu sensul posibil de „dătător-de-legi"). Dintre oameni, se află sub semnul lui Jupiter cei cu temperament sanguin, arătoși și venerabili. Dintre animale, mielul, păunul, vulturul, și boul sunt jupiteriene. Influențele lui Venus sunt tratate mai pe scurt: „Pudoarea nu îmi permite să explic cum este atrasă virtutea lui Venus de către turturele, porumbei, codobatura de apă (*motacillis*) și alte lucruri." Cameolul, safirul și lapis lazuli sunt veneriene, ca și cuprul de culoarea șofranului (galben), coralul, toate culorile și florile frumoase, variate în forme și nuanțe, sau verzi, sau de asemenea sunetele armonioase (*concentus*) și mirosurile și gusturile frumoase.[40] Se observă o oarecare suprapunere a categoriilor, datorată poate unei suprapuneri similare a *virtutes* planetare.

Deși fundamentele acestor asociații sunt prea complexe pentru a le studia în detaliu, ele au apărut în mod evident nu prin răbdătoarea cercetare inductivă, ci din relațiile intuite sau simțite. Și păunul și Soarele sunt plini de demnitate și

maiestate. Aurul şi Soarele sunt primii sau căpetenii în ordinele de care aparţin şi au o culoare asemănătoare. Tămâia a fost oferită de către cei trei magi copilului Iisus, care este, ca şi soarele, rege. Chihlimbarul, mierea, şofranul şi scorţişoara sunt galbene, moi şi „calde". Crocodilul era asociat Nilului, din al cărui noroi Soarele genera făpturi vii. Leul era de asemenea o căpetenie, iar coama sa sugera poate razele Soarelui. Din timpuri imemoriale credinţa că el se teme de cocoş arăta că acesta nu putea fi mai puţin măreţ; de asemenea, cocoşul păşea mândru şi saluta Soarele cutcurigând. La fel şi cu restul. Corespondenţele de acest fel erau extinse prin cunoştinţele despre zeii păgâni după care fuseseră numite planetele: de exemplu, „dragostea" dintre turturele şi presupusa destrăbălare a porumbeilor îi punea sub semnul lui Venus.

Asemenea explicaţii sunt desigur în parte ghicite, deşi nu în întregime. Le dau pentru a descuraja încă o dată posibila supoziţie că înţelepciunea antică este demnă de încredere în ceea ce priveşte asemenea chestiuni, pe care clarvăzătorii nu le-ar fi putut înţelege decât prin revelaţie divină. Antropologii pot da exemple paralele dintr-o gamă surprinzător de largă de culturi aflate în afara sferei greco-romane, cărora nu li se acordă onoarea de a se afla în legătură telefonică directă cu Dumnezeu; nici nu se întâmplă de fiecare dată ca detaliile să coincidă. Nu se poate ataşa vreo importanţă nici „funcţionării" dovedită documentar a sistemului greco-roman. În Melanezia, se provoacă efectiv moartea oamenilor prin farmece; în Africa, criminalul cade pe loc la pământ când gustă dintr-o poţiune magică. Toate formulele magice deţin o forţă în general echivalentă: ele reuşesc în măsura în care sunt crezute, iar într-o situaţie de acest fel decisive sunt stările mentale.

Explicaţia dată de Ficino este diferită: plantele, pietrele şi animalele ce ţin de soare, Jupiter şi Venus pot fi „preparate" şi folosite fără teamă, „Deoarece ele sunt create în cer (*coelitus*), sunt controlate fără încetare (de Dumnezeu şi ajutoarele Sale) şi sunt pregătite dinainte acolo pentru a fi folosite astfel. Lucrul cel mai important este că lumea este un animal unitar (*animal in se magis unum est*, citind *unum* (1497) în loc de *uinum* (1576)), mai mult decât orice alt animal, chiar şi cel mai desăvârşit. Prin urmare, aşa cum proprietăţile şi mişcările oricăruia dintre mădularele noastre principale acoperă şi alte lucruri decât pe sine, şi actele mădularelor fundamentale ale lumii pun totul în mişcare,iar mădularele lucrurilor inferioare primesc cu uşurinţă de la cele mai înalte ceea ce ele sunt pregătite să ofere."[41] Astfel, un intelect occidental propune ca bază a unei credinţe universale analogia dintre structura omului şi cea a întregului univers. În cele din urmă

raţionalitatea occidentală avea să ajungă la concepte care mai întâi vor submina şi mai apoi vor distruge vechile tipare de gândire mitice; iar deoarece ea avea încă din antichitate un potenţial de a atinge o astfel de evoluţie mai mare decât gândirea non-occidentală, chiar şi cele mai timpurii manifestări ale sale sunt preţioase. Totuşi, înainte ca aceasta să poată avea loc, era necesar să treacă milenii întregi, de-a lungul cărora a acceptat viziunea „naturală", caracterizată prin proiectarea conştiinţei de sine şi a scopurilor omului asupra a ceva care nu le posedă în realitate.

După ce a oferit astfel o justificare teoretică, Ficino continuă cu o discuţie a alegerilor influenţelor planetare. Astrologii arabi consideră că omul se află în principal sub semnul soarelui, iar Ficino este de acord, datorită poziţiei sale drepte şi atractive, umorilor lui subtile, clarităţii spiritului său, ascuţimii imaginaţiei sale şi zelului pentru adevăr şi glorie. Dar omul are şi calităţi mercuriale, „datorită mobilităţii şi versatilităţii sale înnăscute". El se naşte gol, lipsit de orice arme şi fără nimic, dar dobândeşte lucrurile de care are nevoie prin hărnicie, *quod est Mercurij proprium*. El se află în parte şi sub semnul lui Jupiter, în „înfăţişare" sau temperament, în legi şi pentru că a doua lună, când fătul primeşte viaţă şi cea de a treia, în care se naşte, sunt dominate de Jupiter. Cât priveşte restul, influenţa lui Saturn este echivocă şi îi face pe oameni solitari, religioşi sau inerţi (dacă în loc de *bruta* al ediţiei din 1576 citim *brutum* al ediţiei 1497), binecuvântaţi sau nefericiţi; iar Marte, Luna şi Venus au de a face cu emoţii şi acţiuni comune oamenilor şi altor creaturi animate. Să ne îndreptăm prin urmare atenţia către Soare, Jupiter şi Mercur: *Ad Solem igitur &Iouem atque Mercurium reuertamur.*[42] Acestei concluzii i se aduc mai apoi adăugiri, când se spune că răceala şi austeritatea lui Jupiter sunt modificate în bine prin căldura şi blândeţea lui Venus; dar în general, obţinem forţă, demnitate şi dreptate de la Jupiter, isteţime, vioiciune şi inventivitate de la Mercur şi binele de la Soare, care, totuşi, are nevoie, din pricina intensităţii sale, de a fi temperat printr-o combinaţie judicioasă între influenţele mai reci ale lui Jupiter şi cele mai umede ale lui Venus.

Capitolul ii mai conţine, în intenţia de a fi complet, o listă de pietre, plante, animale şi culori ale lui Mercur, Lunii, Saturn şi Marte, dar ne reaminteşte că influenţele trebuie atrase în momentul când planeta „este dominantă, aşa cum s-a mai spus, în ziua şi ora ei, dacă se poate, de asemenea însă şi când se află în domiciliu, sau cel puţin în trigon, sau într-un unghi pe cer care nu este retrograd (*directus*), sau prea aproape de Soare; sau, mai bine, la est, dacă se situează mai sus decât Soarele; sau, din nou, când este la apogeu sau în aspect cu Luna"[43].

Nu trebuie să uităm nici că suntem expuşi la şi dominaţi de planetele ale căror proprietăţi le împărtăşim. Devenim supuşi influenţei lui Saturn prin deprimare (*otium*), singurătate, constanţă (*firmitatem*), teologie, filozofie ocultă, superstiţie, magie, agricultură şi tristeţe; a lui Jupiter prin treburi civile şi întreceri, filozofie naturală, spirit civic şi interes faţă de lege; lui Marte prin furie şi zbatere; Soarelui şi lui Mercur prin patima pentru elocvenţă, cântec şi îndemânarea dovedită în căutarea adevărului şi a gloriei; lui Venus prin plăcere, muzică şi spirit festiv; Lunii prin hrana vegetală (*uicum plantis similem*). Se impun câteva distincţii fine. De exemplu, exercitarea publică şi pe scară largă (*amplam*) a talentelor este solară, cea privată şi înşelătoare ţine de Mercur. Sau, din nou, muzica gravă ţine de Jupiter sau Soare, cea veselă de Venus, iar cea intermediară între ele de Mercur.[44] Dar principiul este deja clar.

Cel de al treilea şi ultimul dintre capitolele introductive care se ocupă de teoria generală adaugă puţine lucruri noi. Ni se spune din nou că *mundamum corpum* este viu, după cum au dovedit filozofii indieni prin faptul că ele generează făpturi vii – o idee care va fi negată în ele din urmă de către Pasteur – şi ni se reaminteşte că sursa vieţii sale este *anima*. Între anima şi lumea fizică, parţial supusă păcatului originar, mediul de comunicare este spiritul, ca şi între sufletele şi corpurile noastre; iar acest spirit, prin care se realizează procrearea, poate fi numit fie „rai", fie „a cincea esenţă". El există atât în trupul lumii, cât şi într-al nostru. Doar că lumea nu îl ia din cele patru elemente, cum îl ia trupul nostru din cele patru umori. În schimb, el este procreat de către „virtutea generativă" a lumii, *quasi tumens*, ca şi cum aceasta s-a umfla spontan, iar împreună cu el sunt create stelele şi cele patru elemente. Spiritul este *corpus tenuissimum, quasi non-corpus, & quasi iam anima*, un corp atât de fin, încât este aproape suflet; el conţine foarte puţin pământ, mai multă apă, încă şi mai mult aer şi în cea mai mare parte foc stelar. Aceasta este sursa imediată (*proximus author*) a oricărei creaţii şi mişcări; de aici spusa *Spiritus intus alit*, „Spiritul hrăneşte înăuntrul". El este strălucitor, cald, umed, dătător de viaţă şi originea înzestrărilor superioare ale sufletului.[45] Dacă toate aceste idei sunt în majoritate recapitulative, cel puţin ele tind să fixeze în minţile noastre o privire generală asupra concepţiilor de bază ale lui Ficino.

Ceea ce rămâne din *De vita coelis comparanda* poate fi răsfoit mai în grabă. Vom remarca totuşi unele dintre cele mai specific ficiniene puncte de interes din capitolele iv-xxvi, acordând o atenţie specială recomandărilor ce ţin de magie.

Ficino discută în mod repetat folosirea talismanelor sau *imagines*: medalii sau inele făcute din materiale adecvate din punct de vedere astrologic şi inscripţionate uneori cu simbolurile planetelor sau ale constelaţiilor. Lor le-a fost dată o mare importanţă de către D. P. Walker în *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (*Magia spirituală şi demonică de la Ficino la Campanella*) şi de către Frances Yates în *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (*Giordano Bruno şi tradiţia hermetică*),[46] iar Ficino este în mod evident fascinat de ele. Pe fundal se află probabil un fragment faimos din tratatul hermetic *Asclepius* (discutat în Capitolul V al studiului de faţă), care se ocupă cu capacitatea egiptenilor antici de a-i determina pe daemoni să locuiască în imaginile făcute în scopul de a le atrage. Trebuie totuşi remarcat că Ficino se arată precaut în tratarea acestui subiect. El neagă ideea că daemonii pot fi obligaţi[47] şi spune limpede că el însuşi nu foloseşte imaginile: *Ego enim medicinis ad coelum temperatis, non imaginibus utor*.[48] Leacurile sunt de departe preferabile, deoarece pudrele, lichidele, unguentele şi lictarele nu numai că sunt mai potrivite pentru absorbirea influenţelor astrologice decât pietrele şi metalele, ci pot fi şi introduse direct în corp şi, în plus, pot fi compuse din multe ingrediente.[49] Totuşi, se revine în mod repetat la talismane, ca şi cum Ficino nu îşi poate lua gândul de la ele, iar Capitolele xiii, xv, xvi, xviii şi xx le sunt dedicate aproape în întregime.

Capitolul xiii are un caracter parţial istoric. Ptolemeu a menţionat imaginile în *Centiloquium*, spunând că ele trebuie construite în momente potrivite din punct de vedere astrologic. Haly declară că imaginea unui şarpe poate fi folositoare dacă este realizată atunci când Luna intră în constelaţia Şarpelui sau se află într-un aspect favorabil faţă de acesta, ca şi imaginea unui scorpion realizată când Luna este în Scorpion sau aspect cu acesta. Se citează fragmentul din tratatul hermetic *Asclepius*: în imaginile egiptene nu erau atraşi doar daemonii, ci chiar şi sufletele strămoşilor – Hermes, Iris, Osiris. Magicienii zoroastrieni evocau spiritul lui Hecate cu ajutorul unui stâlp de aur (sau bilă? *aurea quadam pila*) pe care erau inscripţionate semne celeste şi încrustat un safir. Porfir afirmă puterea imaginilor şi spune că tămâierea lor la momente astrologice potrivite va atrage în ele daemonii aerieni; la fel şi Iamblichus, Proclus şi Synesius. Imaginile de acest fel pot fi bune pentru sănătate, chiar dacă într-o măsură mai puţin uimitoare decât leacurile. Totuşi, deoarece substanţele solide nu absorb decât cu greu energia, este important să alegem corect materialele, ca, de exemplu, aurul dacă este vorba de influenţa solară.[50]

În capitolul xv, unde se insistă din nou asupra superiorităţii leacurilor, ni se spune că ne putem atârna de gât o piatră (solară) de care este legată o bucată de aur prin fire de mătase de culoarea şofranului, în timp ce Soarele se află în ascendent sub Berbec ori Leu – două semne solare – sau se găseşte în mijlocul cerului şi în aspect cu luna. Pentru a atrage influenţa lunară, cea mai bună piatră este selenita, „care nu numai că imită forma lunii, dar însoţeşte (*circumeat cum...*) luna prin mişcarea sa." Dacă dai peste ea, atârn-o de gât, înrămată în argint, cu ajutorul unui fir de argint, când Luna intră în taur sau în Rac, sau se află în unghiuri potrivite faţă de acestea. Încălzită de trupul tău, îşi va trimite virtutea în tine în mod continuu. Nu cunoaştem însă piatra solară, Pantaurus, care străluceşte ca focul şi conţine atât de mult spirit încât sparge pământul acolo unde este concepută şi atrage alte pietre către ea, aşa cum magnetul atrage fierul.[51] Capitolul include o relatare a câtorva experimente cu pietrele realizate de Ficino în tinereţea sa: de exemplu, el a gravat pe un magnet imaginea unui urs, pentru a obţine influenţa constelaţiei Ursa Mare şi şi-a atârnat metalul de gât cu un fir de fier; s-a oprit însă, deoarece descoperise că influenţa le aparţinea mai mult lui Saturn şi lui Marte. Un alt fragment se ocupă de o vrajă persană împotriva muşcăturii de şarpe, realizată prin inscripţionarea în piatra numită emathită a imaginii unui om înfăşurat de un şarpe, ţinând în mâna dreaptă capul şarpelui şi în stânga coada acestuia, cu genunchii îndoiţi, cu capul dat puţin pe spate. Ea este înscris într-un inel de aur, cu simbolul constelaţiei Şarpelui inserat între metal şi piatră. Astfel este verificat principiul potrivit căruia cele cereşti sunt strâns legate de cele pământeşti.[52] Cu toate acestea, Ficino se arată predispus să creadă că natura lucrează cel mai bine dacă nu este forţată prea tare (*soleat tenore quodam progredi naturali*). El nu respinge o anumită eficacitate a imaginilor şi crede că se pot obţine oarecare rezultate prin ele dacă se aleg cu grijă materialele, dar repetă că leacurile şi unguentele preparate după reţete astrologice deţin mai multă putere.[53]

Capitolul xiv explică din nou teoria din spatele acestor idei. Originea virtuţilor oculte ale obiectelor nu se găseşte în elemente, ci în cer. Razele stelare şi planetare sunt vii;[54] ele strălucesc, ca să spunem aşa, din ochii corpurilor vii şi oferă daruri minunate provenite din imaginaţia şi gândirea fiinţelor celeste. Efectele razelor se produc foarte rapid, ca atunci când cineva este fascinat de o privire aruncată; Ficino a explicat deja acest fenomen în cartea lui despre dragoste.[55] Capitolul xviii explică imaginile planetare şi zodiacale: de exemplu, Mercur poate fi reprezentat ca un bărbat aşezat pe tron, cu creastă de cocoş şi picioare de vultur, ţinând un cocoş de foc în mână, înaripat, cu o pană de scris în mână şi îmbrăcat în straie

multicolore.[56] Asemenea reprezentări apar şi în tratatele iconologice atât de importante pentru interpretarea artei renascentiste şi nu este nevoie să ne reţină mai mult atenţia. Se menţionează şi alte utilizări ale imaginilor: să unească sau să despartă minţile, să aducă fericire sau nenorocire unei singure persoane, unei case întregi, sau unui oraş.[57] Campanella îşi va înzestra mai târziu imaginarul său *Città del sole* cu imagini ce par menite să apere întreaga populaţie împotriva nenorocirii. Totuşi, Ficino îşi exprimă în continuare incertitudinea, părerile sale părând să fie divizate: „Nu afirm că se pot face astfel de lucruri. Astrologii cred că se pot face şi ne învaţă cum, dar eu nu îndrăznesc să explic astfel de chestiuni."[58] El declară că Toma d'Aquino se temea de imagini, iar Iamblichus era de părere că cei ce le foloseau erau adesea înşelaţi de către daemoni care simulau a fi buni. În orice caz, în opinia lui Ficino puterea, dacă există, nu îşi are sursa în prelucrarea materialelor, ci în acestea însele, care pot fi cel mult împinse către o activitate cu puţin mai accentuată prin uneltele prelucrătorului. *Praeter enim id quod inanes esse figuras suspicor, haud temerè uel umbram idolatreiae debemus admittere.* E mai bine să evităm bănuiala de a fi idolatri ocolind figurile.[59] Capitolul XX revine încă o dată la acest subiect, dar adaugă puţine lucruri noi, în afară de sugestia că acţiunea imaginilor este ajutată, ca şi cele mai multe operaţiuni magice, de către credinţa puternică.[60]

De-a lungul acestor secţiuni, tonul lui Ficino este şovăitor. El este interesat, dar neîncrezător, atras, dar tulburat de scrupule. Orice magician profund credincios se poate întreba în acest mod din când în când despre limitele a ceea ce e permis. Observaţia că, în orice caz, metalele absorb influenţele celeste cu mai puţină uşurinţă de cât alte substanţe, iar că leacurile nu numai că pot fi luate direct în trup, dar pot fi şi combinate cu îndemânare, oferă o portiţă de scăpare. Teoria din spatele producerii şi utilizării talismanelor este, totuşi, una deja familiară şi poate fi descrisă ca adaptarea la minerale a unor practici descrise de către Ficino în altă parte, cu referire la medicina astrologică.

Alte secţiuni din *De vita coelitus comparanda* ne dau imaginea unui îndrăgostit de astrologie ce încearcă metode adiţionale de a atrage influenţele celeste benefice şi a le respinge pe cele malefice. De exemplu, în capitolul xi suntem sfătuiţi cum să absorbim cel mai bine energia vitală a Spiritului Lumii. Ar trebui să ne hrănim şi să ne încălzim cu lucruri care au fost până de curând vii şi apropiate de Mama-Pământ – printre altele, mirosul plantelor şi al copacilor, care reîmprospătează şi învigorează ca şi cum *flatu spirituque uitae mundanae.* Deoarece Spiritul Lumii intermediază între trup şi suflet, el este extraordinar de

benefic pentru ambele. Locurile înalte, senine şi liniştite sunt cele mai potrivite pentru a-l absorbi. Razele soarelui sunt mai puternice acolo, iar mişcarea continuă a aerului, chiar dacă abia simţită, te va îmbăia şi pătrunde în timp ce te plimbi în lumina zilei sau hălăduieşti în locuinţe potrivite, împrumutându-i spiritului tău mişcare şi vitalitate. Trebuie să alegi pentru a te plimba locuri pline de mirosuri, dar să le schimbi des şi să te mişti lin. Mintea trebuie să evite plictiseala saturniană şi să cultive în schimb *voluptas* a lui Venus, care poate fi ajutată prin a-ţi imagina că te plimbi în Paradisul descris de Moise.[61] Mâncărurile trebuie alese în funcţie de relaţiile lor particulare cu planetele ale căror influenţe dorim să le primim. Ni se amintesc de asemenea şi afinităţile planetare ale gusturilor, mirosurilor şi sunetelor muzicale. Sunetele şi cântecele plăcute şi seducătoare îi aparţin lui Jupiter, soarelui şi lui Venus, sau uneori lui Mercur, cele ameninţătoare şi pline de jale, lui Marte şi Saturn.[62]

În altă parte se recomandă pe larg ideea de a te menţine în contact cât mai lung cu obiectele solare, sau, mai rar, jupiteriene, mercuriene şi venusiene. „Purtaţi, locuiţi, priviţi, ascultaţi, mirosiţi, gândiţi şi doriţi obiecte solare. Imitaţi în viaţă demnitatea şi îndatoririle soarelui. Umblaţi printre oameni şi plante solare şi atingeţi mereu laurul." Dar cel mai bine este, aşa cum am remarcat deja, să amestecăm din când în când şi obiecte jupiteriene şi venusiene.[63] Într-un cuvânt, odată ce am aflat căror planete le corespund plantele, animalele şi mineralele, urmează să ne asociem în moduri adecvate – mâncând, bând, mirosind, atingând,

SCALA NOVENARII.

Nomina Dei novem literarum.	Tetragrammaton Sabaoth. יהוה צבאות			Tetragrammaton Zidkenu. יהוה צדקנו		Elohim Gibor אלהים גבור			In Archetypo.
Novem chori angelorum.	Seraphim.	Cherubim.	Throni	Dominationes.	Potestates.	Virtutes,	Principatus,	Archangeli.	Angeli.	In mundo intelligibili.
Novem angeli præsidentes cœlis.	Metanon.	Orphaniel.	Zophkiel.	Zadkiel.	Camael.	Raphael.	Haniel.	Michael.	Gabriel.	
Novem sphæra mobiles.	Primũ mobile.	Cœlum stellatũ.	Sphæra Satur.	Sphæra Iovis.	Sphæra Martis.	Sphæra Solis.	Sphæra Veneris.	Sphæra Mercurii.	Sphæra Lunæ.	In Mundo cœlesti.
Novem lapides, repræsentantes novem chores angelorum.	Sapphyrus.	Smaragdus.	Carbunculus.	Beryllus.	Onyx.	Chrysolithus.	Iaspis.	Topazius.	Sardius.	In mundo elementali
Novem sensus, cum exterioribus intimi.	Memorativa.	Cogitativa.	Imaginativa.	Sensus cõmunis.	Auditus.	Visus.	Odoratus.	Gustus.	Tactus.	In minere Mundo.
Novem ordines Cacodæmonum.	Pseudotheï.	Spiritus mendacii.	Vasa iniquitatis.	Vltores sceleruũ.	Præstigiatores.	Aereæ potestates,	Furiæ feminatrices malorũ	Criminatores sive exploratores.	Tentatores sive insidiatores.	In Mundo infernali.

privind, sau atârnându-le de corpul nostru – cu orice obiecte ce se găsesc în relaţii de simpatie, sau sub influenţa, planetei sau planetelor pe care le considerăm cele mai benefice pentru noi. Pe cât posibil, trebuie să ţinem seama de situaţia astrologică, ca de exemplu plimbându-ne la soare în ziua şi ora soarelui, sau făcând un talisman corespunzător lui Jupiter atunci când acesta domină pe cer. Chiar şi însoţitorii ni-i putem alege în funcţie de consideraţii celeste. Un saturnian precum Ficino – sau orice alt filozof serios – ar trebui să-i ocolească pe alţi saturnieni, care îi vor accentua tendinţa către melancolie şi inerţie corporală şi să se asocieze în schimb cu persoane dominate de soare, Jupiter, sau, din când în când, Mercur sau Venus, ale căror bucurie şi vioiciune vor tinde să îi înveselească spiritul. Deşi detaliile sistemului sunt complexe, baza acestuia este uşor accesibilă.

Un alt set de consideraţii face amănuntele să se aranjeze într-o structură regulată. „Aşa cum planetele sunt în număr de şapte, tot aşa există, şapte grade sau stadii (*gradus*) prin care obiectele inferioare sunt atrase către cele superioare." Gradul cel mai de jos, cel al pietrelor, metalelor şi obiectelor dure, îi aparţine lunii. Gradul mercurial include ierburile, fructele, răşinile şi membrele animalelor. Cel venusian conţine prafurile fine şi vaporii acestora şi mirosurile ierburilor şi ale florilor. Ordinul lui Apolo, sau soarele, este cel al cuvintelor, cântecelor şi sunetelor. Gradul lui Marte include „conceptele puternice ale imaginaţiei, forme, mişcări şi dorinţe." Gradul jupiterian constă din deliberări şi consultaţii raţionale, gradul saturnian din *secretiores simplicioresque intelligentiae, quasi iam a motu seuinctae, conuinctae diuinis*, sau ideile mai secrete şi necomplicate care sunt separate de mişcare dar legate de chestiuni divine.[64] Deoarece această schemă contrazice o mare parte a celor afirmate înainte, ea este greu de luat în serios. Am auzit despre plante şi animale solare, jupiteriene şi venusiene, iar lunga discuţie

---

Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera* (Londra. ?1531), I, 152

Scala celor nouă. Indicii din coloana din stânga înseamnă: „Nume din nouă litere ale lui Dumnezeu", „Cele nouă coruri de îngeri şi cei nouă îngeri care veghează asupra cerului", „Cele nouă sfere mobile", „Cele nouă pietre simbolizând cele nouă ordine de îngeri", „Cele nouă simţuri externe şi interne" şi „Cele nouă ordine de daemoni malefici". Opuse acestora, la dreapta se află „În Arhetip", „În lumea inteligibilă", „În lumea cerească", În lumea elementală, În lumea de jos (omul, microcosmosul) şi În lumea iadului. Cea mai mare parte din ce rămâne o constituie numele, sau este uşor de înţeles. Iaspis şi Sardius, în rândul al treilea orizontal, sunt jaspul şi carneolul. Ordinele daemonilor malefici includ Zeii falşi, Spiritele mincinoase, Vasele nedreptăţii, Răzbunătorii crimelor, Înşelătorii, Puterile aeriene, Furiile ce seamănă răul, Acuzatorii sau Cercetătorii şi Ispitele.

despre medalii şi inele ne-a indus în eroare dacă pietrele, metalele şi toate obiectele dure îi aparţin Lunii. Gândirii lui Ficino îi lipsea precizia empirică, astfel încât interesul pentru sistematizare îl face să considere demn de atenţie, în ciuda incompatibilităţii acestuia cu alte părţi ale tratatului său, un principiu organizator care, concomitent, susţine paralelismul dintre obiectele sublunare şi cele celeste şi creează o progresie trecând de la materialitatea fizică, situată în sfera cea mai de jos, prin elemente intermediare precum vaporii şi mirosurile, către cuvinte şi concepte din ce în ce mai abstracte. Pasajul apare însă într-un context ce se referă în principal la cântece, deci ne putem opri pentru a încheia asupra acestora.

Cuvintele, am fost deja informaţi, au puterea de a influenţa imaginile dacă sunt pronunţate cu o ardoare deosebită, *acriore quodam affectu.*[65] Originea ei o constituie probabil daemonii venerieni cărora le plac astfel de activităţi şi cuvinte, sau poate *daemones simpliciter seductores.* (De vreme ce urmează să ni se vorbească despre cântece adecvate diverselor planete, incoerenţa devine din nou evidentă.) În orice caz, puterea cuvintelor este atestată de către Origen, Zoroastru – care, împreună cu Iamblichus, interzic înlocuirea cuvintelor barbare – Pitagora, vechii înţelepţi evrei şi în general de poeţi. În acest stadiu, Ficino simte din nou un scrupul şi declară „E mai bine să ocolim incantaţiile" (*Sed praestat dimittere cantiones*);[66] dar nu toate cântecele reprezintă incantaţii, iar după fragmentul pe care l-am rezumat deja, referitor la cel şapte *gradus* planetare, le continuă prin a descrie cum pot fi descoperite tonurile, sau compunerea acestora, care aparţin unor corpuri cereşti anume.

Metoda necesită mai întâi să aflăm puterea, sau efectele, unei stele, o constelaţie, ori chiar a unui aspect şi care obiecte sunt respinse sau atrase de către aceasta. Pasul următor este de a stabili ce stea domină un anumit loc sau anumite persoane şi să observăm tonurile şi cântecele folosite acolo, pentru a putea să le folosim pe aceleaşi şi înţelesurile implicite în ele. (De exemplu, se ştia că India este dominată de Saturn, Spania de Jupiter, Britania de Marte, Egipt de Soare.) În sfârşit, trebuie să studiem poziţiile şi aspectele zilnice ale stelelor şi, sub acestea, să găsim vorbele, cântecele, mişcările şi salturile (*saltus*), împreună cu obiceiurile şi faptele spre care oamenii sunt împinşi de către acestea, pentru a putea să le imităm în cântecele pe care le vom adresa unei părţi date a cerului. Cântecul este cel mai puternic dintre toate tipurile de imitaţie, deoarece reflectă intenţiile şi stările spiritului şi îi impresionează pe cei ce îl aud. Armonia este mai pură decât materia şi mai asemănătoare cerului decât leacurile, deoarece ea este aer cald, respirat şi, într-un fel, vie, fiind compusă din articulaţii şi legături ca un

animal, şi deţine un gen de sentimente şi înţelesuri faţă de care cerul va răspunde, cum va face şi cântăreţul însuşi, mai ales dacă firea sa este dominată de Phoebus (Apolo fiind zeul cântecului). Dacă putem fi infectaţi de razele provenite de la ochi, cu atât mai mult are efect un spirit decurgând din belşug din imaginaţie şi inimă, mai fervent şi înzestrat cu o energie mai mare, astfel încât el poate vindeca sau provoca boli ale trupului şi ale spiritului. Într-adevăr, pitagoreicii şi platonicienii spun că bolta cerească este un spirit ce guvernează totul prin mişcările şi tonurile sale. Toată muzica are drept sursă ultimă pe Apolo, dar Jupiter este muzician în măsura în care este *cum Apolline concors*, ca şi Venus şi Mercur când se găsesc în apropierea lui Apolo (Soarele). Celelalte planete nu au cântece, ci voci (*uoces*). Armoniile lui Jupiter sunt grave, energice, dulci şi vesele. Cel ale lui Venus sunt lascive, moi, voluptoase. Sarcina noastră este de a acorda fiecare dintre aceste planete cu cântecele: de a le face să răspundă aşa cum o ţiteră răspunde unei note cântate pe o alta. Şi rugăciunile, dacă sunt pline de sentiment şi înţeles şi dacă sunt rostite energic funcţionează ca şi cântecele. Dar toate acestea au fost descrise ca „o anume putere naturală a vorbirii" şi trebuie înţeleasă greşit ca invocare a unor zeităţi păgâne (*de numibus adorandis*).[67]

Toate aceste lucruri sunt scrise cu o fervoare specială, ca şi cum simpatiile lui Ficino joacă un rol important. Secţiunea respectivă ne permite să adăugăm imaginii care ni-l prezintă pe autor purtând straie solare, hrănindu-se cu mâncăruri solare, bând lichide solare şi plimbându-se în soare în momentele potrivite din punct de vedere astrologic – deşi fără dubioasele medalii solare atârnate de gât sau inelele solare pe deget – o altă imagine a aceluiaşi om, fără îndoială înveşmântat la fel, mângâind un instrument muzical în ritmuri solare şi intonând cuvinte solare în timp ce dansează sau ia poziţii (dacă acestea se pot face simultan) solare şi execută gesturi şi salturi solare. Sau, din nou, ni-l putem imagina atrăgând influenţele lui Jupiter, sau Venus, sau Mercur, prin metode asemănătoare. Un astfel de program, respectat cu stricteţe, ar putea consuma o mare parte a energiei unei persoane în stare de veghe. Totuşi, trebuie să îi facem dreptate lui Ficino recunoscând faptul că intenţiile lui nu se făceau vinovate de rea-voinţă şi că „magia" sa – căci magie era cu siguranţă – se păzea cu grijă de idolatrie şi, ca şi cea a lui Della Porta, era considerată „naturală".

IV. Magia spirituală sau ceremonială şi De occulta philosophia libri tres *a lui Cornelius Agrippa (1531)*

Cu *De occulta philosophia libri tres* a lui Cornelius Agrippa din Nettesheim (cu o primă versiune terminată cam prin 1510; prima versiune tipărită datând după toate aparenţele din 1531, prima ediţie datată din 1533), intrăm în universul intelectual al unui om despre care, deşi dovedeşte uneori o credinţă cam agresivă[68], se bănuia că practică arte interzise şi se credea în popor că are un spirit familiar în formă de câine negru, care s-a aruncat într-un râu la moartea lui.[69] Ca şi Paracelsus, avea un temperament dificil care îl ducea la conflicte cu cei din jurul său şi îl făcea mereu să rătăcească fără odihnă prin Europa; el era însă în stare de a scrie cu moderaţie, iar *De occulta philosophia* are un caracter declarativ rece, mai degrabă decât combativ. Nu există nicăieri un compendiu mai complet al tuturor soiurilor de magie care se opreau în imediata apropiere a vrăjitoriei. Discutarea lui a fost amânată până acum în intenţia de a ne croi drum până la ele prin tratate mai limitate sau mai sceptice;[70] dar el ne-ar fi putut absorbi atenţia în tot capitolul, nici o altă lucrare neconstituind o introducere mai bună în acest subiect.

O lucrare intitulată *De incertutiudine et vanitate omnium scientiarum et artium* şi publicată în 1531, fie simultan cu *De occulta philosophia*, sau puţin mai devreme, provoacă o anumită îndoială în privinţa interesului lui Agrippa faţă de ocultism. Cum cea din urmă a fost scrisă cam prin 1510, iar prima probabil mult mai târziu, *De incertitudine* poate fi cu uşurinţă interpretată drept o revocare publică. Problema este totuşi complicată. Dacă ajunsese să regrete lucrarea despre magie, de ce i-a permis autorul publicarea? Dacă doar din motive financiare, de ce nu a adăugat un avertisment la început sau la sfârşit? Mai mult, *De incertitudine* nu are nicidecum ca ţintă unică, sau cel puţin principală, magia. Lucrarea atacă de asemenea şi gramatica, poezia, istoria, oratoria, arta argumentării, arta memoriei, aritmetica, muzica, dansul, duelul, artele gospodăririi domestice şi sociale, etica, metafizica şi multe altele. Cu adevărat, ea pare să nu discrimineze în privinţa scepticismului: întreaga cunoaştere umană este străbătută de greşeli. (Din acest punct de vedere, magia poate fi tot atât de „adevărată" ca şi orice altceva.) În plus, în Capitolul al XLVI-lea ni se spune că teurgia, sau invocarea unor puteri supraumane diferite de ale diavolilor nu este interzisă. Aceasta nu înseamnă a spune că lucrările respective nu intră adesea în conflict direct. De exemplu, astrologia, căreia în lucrarea mai timpurie i se acordă încredere, este atacată cu

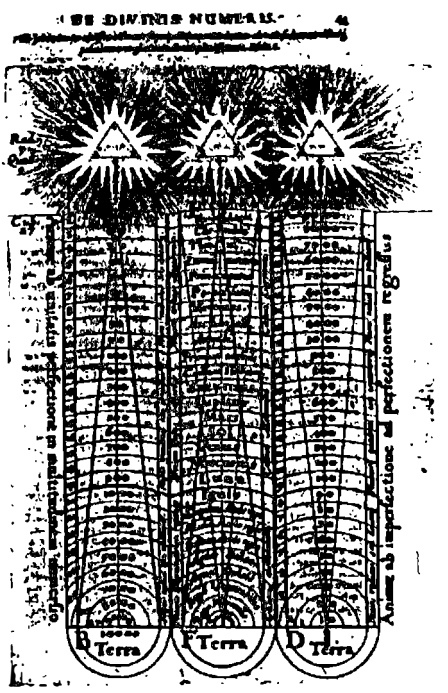
putere în cealaltă. Cu toate acestea, putem pune la îndoială ideea că Agrippa a renunţat vreodată cu adevărat la credinţa în magie. Pentru a da doar un exemplu, tonul acuzator adecvat diatribei tinde, prin energia internă, să modifice adevăratele convingeri. Toate lucrurile luate în discuţie trebui tratate ca şi cum ar fi demne de dispreţ; iar ştiinţele oculte nu puteau lipsi dintr-un tratat menit să pară exhaustiv. Rezultatul este nu atât o confesiune calmă, cât o mare realizare retorică. Un al doilea motiv este dat de marea probabilitate a faptului că Agrippa voia să se asigure împotriva acuzaţiilor de erezie (care au şi fost exprimate) oferindu-şi dinainte o apărare. Dacă ar fi fost criticat, putea să arate că aderenţa lui la ideile ortodoxe era un fapt public. Dar, în orice caz, *De occulta philosophia*, retipărită de mai multe ori, nu a fost privită în secolul apariţiei ei ca un compendium de superstiţii false. Era mai degrabă o *summa* de înţelepciune ezoterică şi o vom trata ca atare aici.

Cele trei cărţi sunt dedicate magiei naturale, celeste şi respectiv ceremoniale (sau religioase). Dintre acestea, prima seamănă atât cu *Magia naturalis* a lui Della Porta, cât şi cu *De vita coelitus comparanda* a lui Ficino, dar are un caracter mai ordonat, mai specific şi mai puţin defensiv. Ea discută elementele; virtuţile oculte ale obiectelor; simpatiile şi antipatiile; dominanţa exercitată de *superiora* faţă de *inferiora*; puterile şi influenţele planetelor, ale semnelor şi ale unora dintre stelele fixe; cum să atragem „divinităţile ce guvernează lumea şi pe ajutoarele şi daemonii lor"; otrăvurile; fumigaţiile, unguentele şi filtrele; inelele; luminile şi culorile; fascinaţia; divinaţia şi augurii; prevestirile şi evenimentele prevestitoare; geomanţia, hidromanţia, aeromanţia şi piromanţia (fiecare capacitate divinatorie corespunzând unui dintre elemente); învierea morţilor; visele; pasiunile şi efectele lor asupra trupului; virtuţile cuvintelor, inclusiv ale numelor proprii; incantaţiile şi descântecele; relaţiile dintre literele din mai multe limbi (ebraică, „caldeeană", greacă şi latină) cu semnele zodiacale şi planetele; şi multe altele. Deşi o parte din aceste lucruri îi depăşeşte pe Della Porta şi Ficino, iar nu toată magia pare „naturală", unele dintre noile teme sunt reluate mai târziu în cărţile asupra cărora ne putem concentra atenţia cu cel mai mare folos.

Vom începe prin a studia numerele, cărora li se acordase o semnificaţie importantă în dialogul platonician *Timaeus*, aproape singura scriere a lui Platon cunoscută în Evul Mediu şi care constituiseră subiectul – deşi accentul era diferit – tratat de întregul *quadrivium* format din aritmetică, astronomie, geometrie şi muzică. Subiectul fusese deja introdus în Cartea I, unde suntem informaţi că ordinea, numerele şi aspectul literelor „nu sunt aranjate de către întâmplare sau

accident, ci formate de către divinitate, astfel încât ele se înrudesc şi se acordă cu corpurile cereşti, corpurile divine şi virtuţile acestora." Dintre toate limbile, ebraica este *sacratissima* nu doar prin aspect (*figuris*), ci şi prin semnele care marchează vocalele şi accente, „ca şi cum se compune din materie, formă şi spirit, fiind creată în locuinţa lui Dumnezeu, raiul, prin poziţiile stelelor."[71] Privinţele în care literele ebraice corespund unor planete şi stele fixe sunt determinate de proprietăţi precum formele, despărţiturile, inversiunile, întorsăturile, direcţiile, mărimile, deschiderile, închiderile şi ordinea.[72] Pe scurt, literele nu sunt, aşa cum se consideră astăzi, simboluri convenţionale alese dintr-o gamă aproape nelimitată de posibilităţi, ci sunt într-atât de reprezentative pentru structura reală a universului, sau a părţilor acestuia, încât mânuirea lor deţine o putere intrinsecă. Această convingere nu necesită vreo explicaţie. Ea este încă frecventă printre persoanele analfabete şi printre copii, care, dacă li se spune că „eau" înseamnă „apă", pot răspunde „Dar *de fapt* e ‚apă', nu-i aşa?". Nu ştiu cu câtă seriozitate, C. S. Lewis se joacă cu o idee similară în trilogia sa cosmică, *Out of the Silent Planet*, (*De pe planeta tăcută*) *Perelandra* şi *That Hideous Strength* (*Acea forţă îngrozitoare*), în care „limba solară veche" vorbită dincolo de sfera lunii nu numai că exprimă, ci şi conţine natura reală a obiectelor. Respectul temător primitiv faţă de litere este înregistrat nu numai în relatările antropologilor, ci şi de către singura ocazie în care Homer menţionează scrierea (*Iliada* vi, 168-70). Prin urmare, trebuie să cunoaştem mai întâi acea parte a ştiinţei totale a numerelor descrisă prin termenul „numerologie".

Alfabetul ebraic are trei părţi: douăsprezece litere sunt simple, şapte duble, iar trei sunt *matres*, „mame", „părinţi" sau „surse". Literele simple corespund celor douăsprezece semne zodiacale, cele duble celor şapte planete, iar literele *matres* celor trei elemente (lăsând deoparte aerul, pe care vechii evrei îl considerau legătura şi spiritul celorlalte). Într-un mod rămas neexplicat, punctele care indicau vocalele şi accentele fac de asemenea parte din sistem. Rezultatul este că literele se aseamănă secretelor sau sacramentelor şi devin vehicule, ca să spunem aşa, ale referenţilor lor materiali şi ale „esenţelor" şi puterilor conţinute în aceştia (*rerum explicatarum, illarum essentiam & vires ubique secum ferentes*).[73] Din acest motiv credea Origen că numele ebraice îşi pierdeau forţa prin traducere.[74] „Prin urmare, cele douăzeci şi două de litere constituie fundamentul lumii şi al tuturor făpturilor care există şi sunt numite de ele."[75] Alfabetul caldeean conţine aceleaşi trei diviziuni şi s-au stabilit legături şi între alfabetele altor limbi şi semne zodiacale, planete şi elemente. Echivalenţele sunt explicate într-un tabel; dar



Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), p. 45.

Numerologia şi cerul. Această imagine este prost tipărită şi greu de reprodus clar. Pe pagina opusă, zecile (10, 20, 30) sunt asemănate liniilor, sutele suprafeţelor, iar miile corpurilor solide. „Din acest motiv alcătuirea cerului celui mai înalt este simplă, ca o linie trasată dintr-un punct divin, sau ca zecile – număr egal cu acela al degetelor simple ce curg din unitatea esenţială. Alcătuirea cerului de mijloc seamănă cu o suprafaţă, legată de cea superioară aşa cum suprafaţa se leagă de linie sau pătratul de rădăcina sa. Cerul inferior este legat de cel de mijloc, ca de un pătrat, sau aşa cum un corp se leagă de suprafaţa sa, prin a cărui multiplicare a luat el naştere." Cu alte cuvinte, o linie care se deplasează lateral creează o suprafaţă, iar aceasta, mişcându-se înainte sau înapoi, creează un corp solid. „Astfel, cel de al treilea cer este înălţimea şi lungimea lucrurilor construite, cerul de mijloc este lăţimea lor, iar cel de jos este grosimea lor. Iar sfânta Scriptură mărturiseşte aceste lucruri spunând ‚Toate lucrurile se întemeiază pe număr, greutate şi măsură'. ... În lumea suprasubstanţială, Doiul a ieşit astfel din Unu, iar din Doi a ieşit Al Treilea; iar aceştia Trei, într-adevăr, prin firea lor inefabilă, privesc în jos din lumea lor suprasubstanţială şi izbucnesc ca armonie fericită în lumea materială. ...astfel, totul a fost creat din nimic, prin număr, măsură şi greutate."

În coloana din stânga imaginii citim, de sus în jos, „Radicali sau zeci", „pătrate sau sute", şi „cuburi sau mii". Exact aceste expresii apar în aceeaşi ordine în partea dreaptă a coloanei a treia. În stânga coloanei din mijloc apar „Cele nouă ordine de îngeri", „Cele nouă sfere celeste" şi „Cele nouă regiuni elementale". Ultimele sunt cele ale focului; ale aerului superior, mediu şi inferior; apei dulci şi sărate; şi regatele vegetal, mineral şi pământesc. De-a lungul marginii din stânga scrie „Pogorârea sufletului de la perfecţiunea unităţii în multiplicitate"; de-a lungului celei din dreapta, „Întoarcerea sufletului de la imperfecţiune la perfecţiune".

Se pare că aceste coloane trebuie luate ca suprapuse, nu separate. De exemplu, sufletul coboară din cer şi, la timpul potrivit, dacă totul merge bine, urcă înapoi, trecând în drum prin regiunile elementare, serele celeste şi sferele ordinelor de îngeri.

literele ebraice, ni se reaminteşte, sunt cele mai eficace şi au înţelesul cel mai profund.[76]

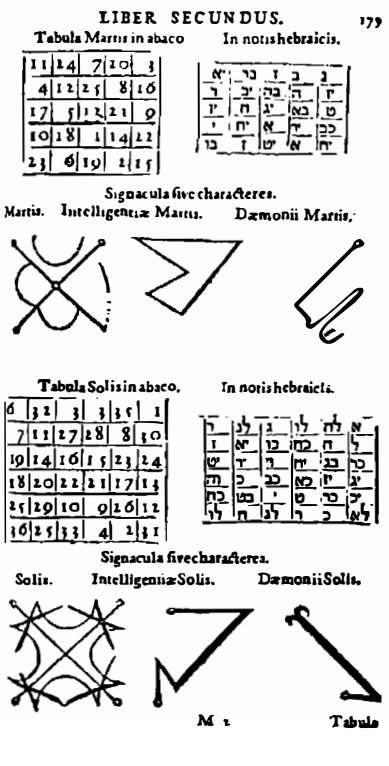
Cartea a II-a, în care studiază în specia numerologia, debutează prin lauda adusă matematicii şi afirmaţia că „tot ce se face în treburile pământeşti cu ajutorul energiilor naturale este realizat, ghidat, sau guvernat de către număr, greutate, măsură, armonie, mişcare şi lumină."[77] Această idee e dovedită amintindu-se că Aristotel a menţionat nişte efigii care se mişcă singure şi prin descrieri oferite de alte surse ale statuilor vorbitoare ale lui Mercur, un porumbel de lemn zburător şi un şarpe de alamă care sâsâie. Toate aceste fapte neobişnuite şi altele asemănătoare, ale căror vestigii încă mai există, au fost realizate prin cunoaşterea ştiinţei naturii şi a matematicii.[78] Mai mult, Pitagora, alţi filozofi păgâni şi înţelepţii evrei concordă ideea că, deoarece conceptele matematice sunt mai „formale" decât cel fizice, ele sunt înzestrate cu mai multă realitate:[79] o idee compatibilă cu realismul filozofic şi preferinţa pentru conceptele stabile în detrimentul materiei schimbătoare. Prin numere „reuşim să descoperim şi să înţelegem tot ce poate fi cunoscut. Astfel ne apropiem cel mai tare de profeţia naturală; iar abatele Joachim însuşi îşi obţinea profeţiile nu printr-un alt mod decât prin numerele formale."[80]

În sprijinul acestor afirmaţii se aduc imediat alte autorităţi: Ieronim, Augustin, Origen, Ambrozie, Grigore Nazianzenus, Atanasiu, Vasile, Rabanus, Bede, toţi doctorii catolici ale căror opinii coincideau cu cele ale autorilor păgâni deja numiţi. Principiul fundamental poate fi observat în planta numită *pentaphyllon*, sau cinci degete, care, datorită celor cinci frunze ale sale, este rezistentă la otrăvuri, alungă demonii şi ajută la expiere. O frunză de a sa luată zilnic în vin vindecă febra, cauza fiind „raportul" numerelor cu „obiectele". Numerele simple – de la unu la nouă – semnifică lucrurile, cele de la zece la nouăsprezece pe cele cereşti, sutele lucrurile pământeşti, iar miile pe cele din epocile viitoare.[81] Urmează apoi capitole despre numerele de la unu la zece (cap. iv-xiii), unul despre numerele unsprezece şi doisprezece şi unul despre numerele de după doisprezece. Nu vom putea acorda spaţiu decât unuia dintre capitolele cele mai simple, şi ideii care îl însoţeşte, *Scala* (scara) – acela ce se ocupă de numărul doi.

Numărul doi înseamnă cunoaştere, memorie, lumină, om (microcosmosul), caritate, nunţi şi societate. Deşi primele trei dintre aceste echivalenţe rămân în parte nedesluşite, celelalte patru nu ridică vreo dificultate. Microcosmosul este a doua şi cea mai puţin importantă dintre cele două *mundi*; în faptele caritabile cineva îi oferă ajutor plin de iubire altcuiva; căsătoria este uniunea a două suflete

şi a masculinului cu femininul; societatea începe prin asocierea a două persoane. Numărul doi mai reprezintă şi sexul (există două sexe); locul intermediar marcat de capacitatea omului de a lua parte şi la bine şi la rău; principiul divizării (aşa cum Adam printr-o faptă divină, a creat-o pe Eva din coasta lui); şi, de asemenea, uneori, discordie şi confuzie (din nou divizare), nenoroc, impuritate şi materie. Ieronim a remarcat că Dumnezeu nu spune că lucrurile create în a doua zi au fost bune, iar Pitagora şi Eusebius credeau şi ei că doi este un număr rău. De cealaltă parte, există două tabele ale legii, doi heruvimi care privesc Chivotul, doi măslini de ulei în *Zaharia*, două naturi ale lui Hristos, două viziuni mozaice ale lui dumnezeu – una a feţei, alta a spatelui Său – două testamente, două percepte ale caritătii, două *primae dignitates*, doi strămoşi, două feluri de daemoni (buni sau răi), două făpturi dotate cu intelect (îngeri şi fiinţe umane), doi mari luminători cereşti, două solstiţii, două echinocţii şi doi poli. Trecând de la text la tabel, descoperim o altă serie de echivalenţe: ca arhetip, doi simbolizează două nume ale lui Dumnezeu, Iah şi El, scrise fiecare cu câte doua caractere ebraice. În structura elementală a universului, două dintre cel patru tipuri de materie, pământul şi apa, creează suflete vii. În universul inferior, microcosmosul, cele două sedii principale ale sufletului sunt inima şi creierul. În lumea infernală, cei doi demoni principali sunt Beemoth (Behemoth) şi Leviathan; iar cele două pedepse prevestite de către Hristos pentru păcătoşi sunt jelitul şi scrâşnitul dinţilor.[82]

Semnificaţiile celorlalte numere sunt mai elaborate. Scala lui doi are numai patru coloane; cea a lui nouă are unsprezece coloane, iar cea a lui doisprezece are paisprezece. De exemplu, nouă reprezintă cele nouă ordine ale îngerilor, cel nouă sfere celeste, nouă pietre preţioase şi semipreţioase, nouă simţuri interne şi externe (cele patru obişnuite plus memoria, gândirea imaginaţia şi bunul simţ), nouă ordine de diavoli, şi trei nume formate din nouă litere ale lui Dumnezeu.[83] Numerele de după doisprezece trebuie studiate în termenii originilor şi părţilor lor: numerele ale căror sume sau produs sunt, ca şi numerele faţă de care acestea sunt mai mici sau mai mari.[84] Se dă dovadă de o cunoaştere extraordinară a istoriei biblice. Steaua ce i-a condus pe Magi la iesle a apărut la treisprezece zile după naşterea lui Hristos; crucificarea a avut loc în a paisprezecea zi a primei luna selenară.[85] Apar şi alte informaţii neobişnuite. Aflăm că fătul uman devine un trup perfect, gata de a primi un suflet raţional, în a patruzecea zi; femeile au nevoie de patruzeci de zile pentru a-şi reveni după naştere; un sugar nu zâmbeşte timp de patruzeci de zile; Hristos a predicat timp de patruzeci de luni, a stat în mormânt patruzeci de ore, s-a ridicat la cer la patruzeci de ore după înviere.



„Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera* (Londra. ?1531), I, 179.

Pătratul lui Marte apare sus în cifre arabe şi romane. Sub el se află „Simboluri sau Caractere" – ale lui Marte, inteligenţei sau îngerului planetar al acestuia şi ale daemonului lui Marte – care, de vreme ce daemonul bun este inteligenţa, trebuie să fie malefic. Partea de jos a ilustraţiei dă informaţii similare despre soare.

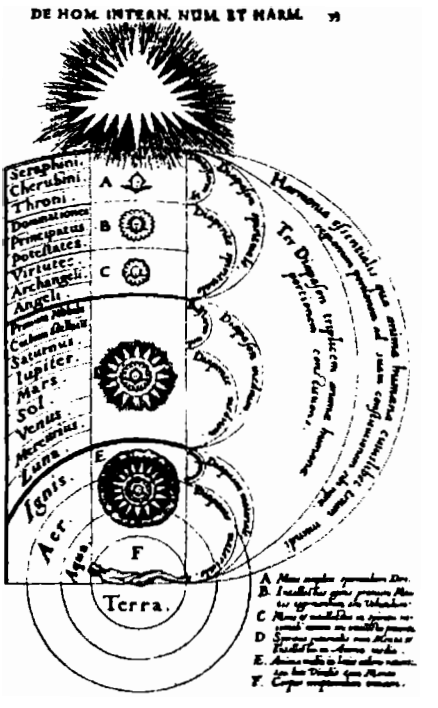
Imaginea ilustrează atât dificultăţile întâmpinate de numerologi, cât şi ingeniozitatea acestora. În pătratul de sus, suma fiecărei coloane orizontale şi verticale şi ale celor două coloane diagonale care conţin cinci cifre este 65, iar fiecare număr dintre 1 şi 25 apare o singură dată. Pătratul de jos – al Soarelui – este mai puţin reuşit. Deşi zece dintre cele paisprezece coloane dau suma 111, două (coloana orizontală de jos şi cea de a doua verticală de la stânga) dau 1341, iar două (coloana orizontală de sus şi cea de a patra verticală de la stânga) dau 80. De asemenea, numerele 3 şi 25 se repetă, iar 5 şi 34 nu apar.

Numărul şaizeci era sfânt pentru egipteni deoarece crocodilul depune şaizeci de ouă în şaizeci de zile şi le clocește pentru încă şaizeci, iar el trăieşte şaizeci de ani şi are şaizeci de dinţi.[86] Timp de mai multe secole multe minţi s-au interesat de aceste probleme, iar până în epoca lui Agrippa un compilator sârguincios putea aduna extrem de multe date de felul cel mai surprinzător.

Deocamdată, nu ne aflăm decât în pragul acestui subiect, care se desface atât în direcţii aşteptate, cât şi neaşteptate. De exemplu, unul dintre capitole descrie într-un oarecare detaliu modalităţile antice de a exprima numerele prin gesturi: zece mii întorcând mâna stângă către mijlocul pieptului, cu cele patru degete ridicate spre cer; şaizeci de mii apucând partea din faţă a coapsei stângi cu mâna stângă îndoită.[87] Pare să se sugereze că există o legătură naturală între gesturi şi numere, nu doar o asociere arbitrară.

După trei capitole succesive despre literele latine, greceşti şi ebraice şi caldeene, ajungem la discutarea a ceea ce ar putea fi numită numerologia

propriu-zisă: atribuirea de valori numerice literelor din alfabet şi utilizarea acestora pentru găsi valori mistice ale cuvintelor. În alfabetul roman, literele A-I au valori ce merg de la unu la nouă; literele K-S le corespund lui zece, douăzeci şi aşa mai departe până la nouăzeci; iar un grup final, compus din T, V (pentru U), X, Y, Z,

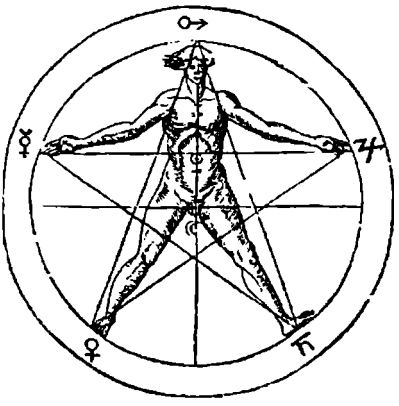


Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), p. 93.

O altă explicaţie vizuală a armoniilor. Pământul, jos, este înconjurat de regiunile de apă, aer şi foc; acestea, la rândul lor, de sferele planetare, stele fixe şi *primum mobile*; iar în final de către cele nouă ordine de îngeri, deasupra cărora lumina divină, înconjurată de întunericul misterului, emanează de la Treime. În coloana centrală, *A* reprezintă mintea simplă, care este suflarea lui Dumnezeu; *B* este intelectul activ, primul adăpost sau vehicul al minţii; iar *C* este mintea sau intelectul din spiritul raţional – raţiunea sau intelectul receptiv. Fiecare dintre acestea corespunde la trei dintre ierarhiile de îngeri. *D*, Soarele, reprezintă „spiritul raţional, din sufletul mediu, cu mintea sau intelectul". *E*, care străbate regiunile focului, aerului şi apei, este sufletul mediu plutind în fluidul eteric, sau lumina vitală din minte. *F*, figura umană culcată, este „trupul care le primeşte pe toate".

Arcurile trasate la dreapta arată relaţiile armonice dintre toate acestea. Arcul cel mai mare reprezintă „Armonia esenţială cu ajutorul căreia orice suflet omenesc îşi procură, pentru propria natură, o parte din cele trei regiuni ale lumii." Următorul este „Diapazonul întreit ce constituie o parte triplă a sufletului omenesc". În interiorul acestora, pe rând, se găsesc trei diapazoane sau octave, unul spiritual, altul material şi celălalt intermediar. La urmă vin diateseronul (pătrimea) şi diapentul (cincimea) în tărâmurile spirituale, materiale şi intermediare.

Matematica tuturor acestor lucruri provoacă confuzie.; dar multe alte intelecte, în afară de Fludd, rezonau cu putere la eforturile de a demonstra că tot ce exista poseda armonii muzicale, atât din punct de vedere material, cât şi spiritual -- de obicei, ca în cazul de faţă, exprimate în termeni de acorduri muzicale -- eforturi întemeiate pe misticismul numeric provenit de la Pitagora şi din dialogul platonician *Timaeus*.



Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera* (Londra. ?1531), I, 193.

Proporţiile trupului omenesc. Rândurile de sus înseamnă: „Dacă se trasează un cerc cu acelaşi centru prin vârful capului, braţele fiind astfel întinse, încât vârfurile degetelor să atingă circumferinţa cercului, iar picioarele întinse spre aceeaşi circumferinţă, astfel încât distanţa dintre ele şi mâini să fie aceeaşi cu distanţa dintre mâini şi vârful capului, apoi cercul trasat în jurul centrului stomacului este împărţit în cinci părţi egale şi constituie un pentagon perfect, iar labele picioarelor sunt legate în aşa fel de buric, încât să alcătuiască un triunghi echilateral" (care nu este însă desenat). Simbolul planetar de deasupra capului este cel al lui Marte; în sensul acelor de ceasornic, celelalte patru sunt Jupiter, Saturn, Venus şi Mercur. Simbolul Soarelui apare pe stomac, iar cel al Lunii, sub organul sexual.

împreună cu I şi V consonantale, HI (ca în *Hieronymus*, „Ieronim") şi HU (ca în *Huilhelmus*, „William") reprezintă numerele o sută, două sute şi aşa mai departe până la nouă sute.[88] Calculele realizate pe baza acestui sistem pot fi ilustrate prin posibilitatea de a identifica steaua – adică planeta – unui copil după numele acestuia. Valorile numerice ale literelor din numele său, numele tatălui şi cel al mamei sale se adună şi se împart la nouă, rezultatul – de la unu la nouă, zero nefiind nici un număr – interpretându-se după cum urmează: unu şi patru indică soarele, doi şi şapte luna, trei îl indică pe Jupiter, cinci pe Mercur, şase pe Venus, opt pe Saturn şi nouă pe Marte. Semnul zodiacal al copilului poate fi determinat ajunând la aceeaşi sumă şi împărţind-o la doisprezece: rezultatul unu desemnează zodia Leului, doi Vărsătorul şi aşa mai departe cu toate celelalte, dar nu, bineînţeles, luând semnele în simpla lor succesiune. (Cu siguranţă această idee ar fi putut fi verificată cu uşurinţă prin confruntarea cu horoscoapele. Că nu a fost aşa, sau că discrepanţele au fost cumva raţionalizate, relevă o tendinţă generală de a evita empirismul.) Justificarea adusă este că „Cel Mai Înalt a înzestrat toate lucrurile cu greutate, număr şi măsură, din care derivă, ca de la origine, adevărul numelor şi al literelor, acestea nefiind impuse întâmplător, ci în conformitate cu un motiv anume, pe care nu îl cunoaştem."[89] Totuşi, suntem informaţi că numărul unu se identifică cu Soarele şi cu Jupiter deoarece amândoi sunt regi. Doi cu Luna, Saturn şi Marte deoarece acestea sunt malefice şi trei cu Jupiter, Soarele şi

Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, (Oppenheim: Hieronimus Gallerus, 1619), p. 62.

Încă o diagramă menită să intepreteze armoniile cosmice. Triunghiul mare îl reprezintă pe Dumnezeul Întreit, care se întinde dincolo de materialitate. *Hyle*, sau materia lipsită de formă, înconjoară universul structurat, de-a lungul marginii căruia sunt desenate trei diapazoane sau octave, cel corporal, cel spiritual şi cel dublu. Triunghiul mic din centru conţine cele patru litere ebraice ale Tetragrammatonului, numele inefabil al lui Dumnezeu. Lumea angelică, lumea elementală şi cea stelară sau celestă, imaginate ca nişte cercuri care se intersectează în centru, dau naştere la două diateseroane (pătrimi) şi un diapent (cincime) repetat. Trei dintre emisferele care mărginesc triunghiul interior sunt nenumite, cu excepţia numelor acordurilor: din nou diapazonul, diateseronul şi diapentul. Sensul numerelor din aceste arcuri rămâne nedescifrat.

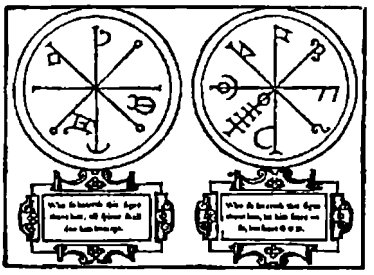
Venus – toate planete norocoase – şi cu Vesta, Hecate şi Diana. De asemenea, numărul opt este identificat cu aerul, patru cu focul, şase cu pământul, iar doisprezece cu apa, astfel încât elementele, ca şi planetele, semnele şi zeităţile păgâne sunt absorbite în structură.[90]

Un capitol următor oferă „Tabele planetare", care se compun din pătrate cu numere aranjate în aşa fel încât adunarea pe verticală, pe orizontală şi în diagonală dă sume identice. Deşi unele dintre aceste tabele sunt foarte complicate, dând totaluri care se ridică (pentru lună) la numere de până la 369, tabelul cel mai simplu, acela al lui Saturn, poate ilustra principiul.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Aici totalul, în orice direcţie, este cincisprezece. Fiecare pătrat este însoţit de către un altul, conţinând litere ebraice în loc de numere, având probabil valori echivalente. O tablă reprezentându-l pe Saturn, gravată în acest el pe o bucată de plumb – plumbul fiind metalul asociat lui Saturn – ajută naşterea, oferă siguranţă şi putere şi garantează îndeplinirea cererilor adresate prinţilor şi oamenilor de vază, cu singura condiţie ca tabla să fie dedicată aspectului benefic al planetei. Dacă se invocă puterile malefice ale planetei, ea va fi nefavorabilă faţă de construcţii şi cultivarea plantelor, va distruge cinstirile şi demnităţile, va provoca certuri şi va împrăştia armate. În plus, numerele şi literele sunt asociate unor nume divine. În cazul dat, numele sunt „Ab", „Hod", „Iah", „Agiel" şi „Zazel". În sfârşit, împreună cu fiecare pereche de tabele apar anumite „Semne şi Caractere" – bizare şi uneori elaborate, desene imposibil de descris şi costisitor de reprodus – care, în exemplul simplu pe care l-am ales, îl simbolizează pe Saturn însuşi, „Inteligenţa lui Saturn", „Daemonul lui Saturn".[91] Toate acestea, deşi sugerează încă o dată cât de multă energie umană şi timp s-au pierdut, arată gândirea orientată spre mit urmând cu sârguinţă implicaţiile detaliate ale preconcepţiilor fundamentale.

Restul celei de a doua cărţi a lui Agrippa se ocupă de figurile geometrice, sunetele muzicale sau nemuzicale şi alte armonii şi proporţii similare din trupul şi sufletul uman. Figurile geometrice, ni se spune, „au o putere nu mai mică decât aceea a numerelor însele". Cercul este echivalent cu unitatea, ca centru şi circumferinţă a tuturor lucrurilor şi cu numărul zece, deoarece „prin acumulare el se întoarce la unitate, ca principiu al său, fiind sfârşitul şi culmea tuturor numerelor". (Această inferenţă provine oare de la cifrele arabe?) Prin urmare, cercul este figura perfectă, iar magicienii care invocă diavolii stau în interiorul lui pentru a se apăra. Pentagonul, care deţine toate proprietăţile numărului cinci, deoarece conţine cinci unghiuri obtuze, cinci unghiuri ascuţite şi cinci triunghiuri, este extraordinar de eficient împotriva demonilor. Patrulaterul, hexagonul, heptagonul şi octogonul au, la fel, proprietăţi şi virtuţi care depind de diversele lor linii şi intersecţii. Crucea, atât de sfântă pentru creştini, era preţuită şi de către egipteni şi arabi, deoarece este cu cele mai multe unghiuri drepte dintre toate (*figura omnium rectissima*) şi este cea mai simplă figură înzestrată cu lungime şi înălţime (*longitudinem & latitudinem*). Forţa sa vine de la cer, deoarece astrele strălucesc din patru puncte originare, *cardines*, şi se leagă şi de puternicele numere cinci, şapte şi nouă. Din aceste motive, ea era sfântă pentru egipteni, reprezenta o alegorie a siguranţei viitoare şi era întipărită pe pieptul lui Serapis.



An experiment of the dead.

Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Aflarea vrăjitoriei*], (Londra: 1584), p. 401.

Peceți magice. Pecetea din stânga sus asigură supunerea „tuturor spiritelor"; cea din dreapta sus apără împotriva dușmanilor.
Fragmentul care urmează – dintr-un alt capitol – dă instrucțiuni în privința conjurării spiritului unui mort. Aceasta se face cel mai ușor la mormântul unui sinucigaș; sau se poate face un pact cu un criminal pe punctul de a fi spânzurat. Magul trebuie să meargă la mormânt „în jurul orei unsprezece noaptea", însoțit de un singur servitor, care trebuie să țină o lumânare în mâna stângă și un cristal în cea dreaptă; magul însuși trebuie să țină în mâna dreaptă o baghetă pe care sunt scrise mai multe nume ale lui Dumnezeu, începând cu Tetragrammatonul. Pe pagina următoare se dau mai multe instrucțiuni.

Și grecii o venerau. Toate aceste figuri puteau fi gravate pe cărți sau tăblițe, unde operau „printr-o anumită simpatie produsă prin înclinație și asemănare naturală". La fel se întâmpla cu corpurile geometrice regulate – sfera, tetraedrul, hexaedrul, octaedrul, icosaedrul, dodecaedrul. De exemplu, cubul, cu cele opt unghiuri tridimensionale ale sale, douăzeci și patru de plane, (probabil cele trei proiectate din fiecare dintre cele opt colțuri, indiferent dacă se suprapun sau nu) și șase baze, reprezintă pământul. Piramida reprezintă focul, poate datorită asocierii cu *οὖρ*; octaedrul reprezintă aerul, icosaedrul reprezintă apa, iar dodecaedrul, cerul.[92]

Discuția pe marginea armoniei, muzicii și a concordanțelor (*concentus*), centrată în principal pe ideea de proporții, dezvoltă mai departe tema numerelor. Auzim din nou despre armonia din cerul însuși; despre puterea muzicii de a atrage animalele, șerpii, păsările și delfinii, de a ține nemișcați peștii dint-un iaz alexandrin, de a îmblânzi elefanții și de a mulțumi chiar și elementele; și despre o fântână des menționată în legătură cu muzica, care, la sunetul muzicii, saltă ca de bucurie și se revarsă peste margini. Muzica poate să alunge sau să provoace boala, să îi vindece pe cei înțepați de tarantule și să anihileze mușcătura viperelor.[93] Armonia celestă nu guvernează numai întregul univers, dar și creează.[94] Așa cum ne-a informat deja Ficino, trei dintre planete au voci, celelalte au *concetus*. Vechiul tetracord corespunde celor patru elemente, tonul cel mai de jos reprezentând pământul, iar cele ale apei, aerului și focului fiind din ce în ce mai înalte. Mai târziu, când Terpander din Lesbos a mărit numărul de coarde (la harpă sau liră) la șapte, notele le-au corespuns planetelor. Dintre cele patru stiluri

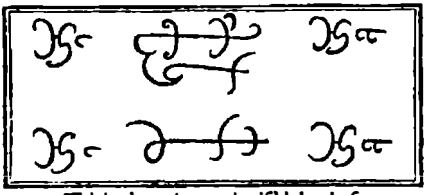
clasice, cel dorian era legat de apă şi prima umoare, flegma; cel frigian de foc şi bila galbenă; cel lidian de foc şi sânge; iar cel mixolidian de pământ şi bila neagră. Pe de altă parte, un instrument cu nouă coarde avea afinităţi cu muzele şi cu sferele celeste, ideea că Thalia nu avea *concentus*, ci era atribuită tăcerii şi pământului, nefiind resimţită ca incoerentă. În sfârşit, distanţele dintre planete erau descrise prin tonuri şi semitonuri, ca şi cum orbitele lor erau echivalente cu bucăţile de fildeş de pe gâtul unui instrument cu coarde.[95]

Cum omul este un microcosmos, proporţiile, măsura şi armonia corpului omenesc sunt asemănătoare cu cele ale universului. Templele, casele, teatrele, navele, instrumentele, chiar şi părţile acestora, cum ar fi coloanele, capitelurile şi piedestalele se construiau în vechime după modelul corpului, ca şi Arca lui Noe. Fiecare parte sau mădular al omului corespunde „vreunui semn, vreunei stele, vreunei inteligenţe, vreunui nume divin." (Ne aducem aminte de diagramele astrologice în care părţile corpului sunt legate prin linii de semne într-un zodiac circular.)[96] Această nu este dusă mai departe, trecându-se în acest moment le o serie de diagrame bizare care arată un om gol aflat în interiorul a diverse figuri geometrice: într-un cerc, cu braţele întinse; la fel într-un pătrat; din nou într-un cerc, cu braţele şi picioarele întinse astfel încât să realizeze o stea în cinci colţuri cu centrul în organul sexual; într-un pătrat, degetele de la mâini şi picioare atingând colţurile; şi altele. Tuturor acestor lucruri li se dau explicaţii elaborate prin intermediul proporţiilor, unele foarte ingenioase; iar uneori se introduc în circumferinţă simboluri planetare. Capitolul, neobişnuit de lung, se termină prin observaţiile despre proporţiile umorilor într-un corp sănătos (opt pentru sânge, patru pentru flegmă, doi pentru bila galbenă, unu pentru bila neagră), răspunsul pulsului faţă de soare şi de aici faţă de ani, luni, zile, ore şi minute, ori alte subiecte, mai degrabă diverse.[97] În paginile următoare ni se dau informaţii despre corespondenţele numerice din părţile sau subdiviziunile sufletului omenesc. Raportul dintre raţiune şi pofta trupească este acela al diapazonului, sau octava, raportul dintre raţiune şi irascibilitate este diateseronul sau pătrimea, iar raportul dintre furie şi pofta trupească este diapentul sau cincimea. Din nou, sufletul corespunde pământului prin simţ, apei prin imaginaţie, aerului prin raţiune, iar cerurilor de foc prin înţelegere. Dacă relaţiile normale sunt distruse în vreun fel, ale pot fi reinstaurate prin muzică, aşa cum sunetul harpei lui David a pus pe fugă un diavol care îl poseda pe Saul.[98]

Trebuie să sărim peste puţinele lucruri noi din restul Cărţii a II-a –de exemplu, numele alternative pentru fiecare dintre planete[99] – pentru a aborda magia

ceremonială sau religioasă. Prim parte a Cărții a III-a, care se ocupă mai mult cu nevoia de pietate din partea magicianului pentru reușita magiei, face observația că trupul nu poate fi sănătos fără ca mintea și spiritul (*animus*) să fie sănătoase, iar aceasta, la rândul său, se obține doar printr-o viață corectă, pietate și sfânta religie. Încrederea doar în natură duce adesea la înșelăciuni din partea daemonilor răi.[100] Principiul fundamental care asigură reușita magiei este, de fapt, „înălțarea în rang" a magicianului prin evitarea unui contact prea lung cu simțurile și carnea, și prin înălțarea minții la intelectul pur.[101] Magicianul trebuie de asemenea să păstreze tăcerea pentru a împiedica persoanele nepotrivite[102] să afle misterele și trebuie să săvârșească toate minunile în numele Domnului Iisus Hristos și dându-I mulțumiri Lui și lui Dumnezeu[103], luând drept călăuze iubirea, speranța, și credința, dintre care cea din urmă reprezintă sursa tuturor miracolelor[104]. Secțiunea introductivă se încheie cu Capitolul ix, după care ni se explică „emanațiile divine", „numerații", sau „atribute" ale lui Dumnezeu presupuse de către Sephirot, cele mai sacre nume ale Acestuia. Trebuie să ne oprim mai mult asupra acestora, deoarece cabala a intrat în forță în scenă odată cu primul Pico și, din acel moment, deși uneori privită cu suspiciune, a jucat un rol important, chiar dacă lipsit de continuitate, în gândirea ezoterică, cel puțin în timpul epocii lui Robert Fludd.

Conform lui Orfeu, înțelepciunea era „Pallas", inteligența era „Mercur", iubirea era „Venus" și așa mai departe. Se foloseau și alte nume păgâne. Ebraicii *mecubales*, sau stăpânitori ai tradiției, cei mai învățați în ceea ce privește lucrurile divine, acceptau, în orice caz, zece nume divine fundamentale, considerate puteri (*veluti numina quaedam*) sau membre ale divinității, iar prin intermediul acestora,



Thisis the waie to goinuisible by these three filters of fairies.

Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Aflarea vrăjitoriei*], (Londra: 1584), p. 408.

Farmece pentru aflarea unei comori ascunse. În ziua lui Saturn, în ora lunii, dacă se așează deasupra locului în care este ingropată o cornoară o hârtie pe care sunt trasate simbolurile, aceasta se va aprinde.

Urmează indicații pentru a obține invizibilitatea. Pregătirea timp de nouă zile nu este neobișnuită, nici izolarea. „Puritatea" odăii și curățenia îmbrăcămintei apără împotriva spiritelor rele, care se bucură de mizerie. Apa care trebuie folosită în timpul ceremoniei trebuie să fie de asemenea pură și curată, iar focul de cărbuni trebuie să fie de asemenea pur (adică să ardă curat, fără mult fum). Spălatul este o formă de purificare și sugerează și mai mult nevinovăția întregii operațiuni (magia albă).

pe care le numeau Sephiroth, ca emanaţii, Dumnezeu intră în legătură cu lumea finită, influenţând-o „într-un fel asemănător veşmintelor (*vestimenta*), instrumentelor, sau exemplelor arhetipului", afectând totul, de la cel mai înalt cer până în cea mai de jos adâncime.[105] Fiecare dintre aceste nume are o *numeratio*, sau corespondent numeric, iar atât numele, cât şi corespondentul, au un număr de semnificaţii verbale. Cu excepţia celui din urmă, fiecare nume îşi manifestă influenţa prin intermediul unui dintre ordinele de îngeri şi al unuia dintre sferele celeste şi al planetei conţinute de acesta; şi fiecare se află de asemenea în legătură cu cel puţin o inteligenţă, sau înger, care a „stăpânit" sau „condus" cel puţin un personaj biblic. Nu ne putem permite să acordăm spaţiu unei liste complete, dar putem discuta trei nume, pentru a vorbi mai apoi la modul general despre restul de şapte.

Primul nume este EHEIE, sau „esenţa divină", „fiinţa Divinităţii celei mai simple", „ceea ce ochiul nu a văzut". Este atribuit lui Dumnezeu-Tatăl. Numeraţia sa este „Keter", ceea ce înseamnă „coroană", „diademă". Primul nume operează prin ordinul serafimilor şi, prin *primum mobile*, conferă existenţă întregului univers. Inteligenţa sa se numeşte „Metattron", sau „Prinţul Feţelor", deoarece menirea sa este de a-i aduce pe ceilalţi la Faţa Prinţului; pin el Dumnezeu i-a vorbit lui Moise.

Al doilea nume, IOD, înseamnă „Divinitatea plină de idei" şi de asemenea „Prim născut" şi îi e atribuit Fiului lui Dumnezeu. Numeraţia sa este „Hochmach", adică „înţelepciune". El acţionează, prin ordinul heruvimilor, asupra sferei stelelor fixe, „construind acolo tot atâtea imagini câte idei conţine". Inteligenţa lui este Raziel, care a fost protectorul lui Adam.

Al treilea nume, ELOHIM, semnifică „bucurie", „iertare", „odihnă", „penitenţă", „marea trâmbiţă" Numeraţia sa este „Binah", adică „providenţă" sau „inteligenţă". Numele i se dă Duhului Sfânt şi acţionează prin ordinul Tronului şi prin Saturn. Inteligenţa sa proprie este Zaphkiel, protectorul lui Noe; dar are şi una secundară, Iophiel, protectorul lui Shem.

Aceste nume reprezintă „Numeraţiile Suverane, cele mai înalte", prin ordinul cărora se întâmplă orice. Restul numeraţiilor.– termen folosit, se pare, datorită calculul prin care se produce numele alternativ – aduc la îndeplinire poruncile acestor trei şi se numesc *numerationes fabricae*, sau num. creative. Ele sunt EL (Haesed), ELOHIM GIBOR(Geburah sau Pachod), ELOHA (Tiphereth), SABAOTH sau ADONAI SABAOTH (Nezah), ELOHIM SABAOTH (Hod), SADAI (Iesod), ADONAI MELECH (Malchud). Cu excepţia ultimului, toate

acționează, fiecare la rândul său, prin ordine de îngeri și sfere descendente: Dominațiile și Jupiter, Puterile și Marte, Virtuțile și Soarele, Principalitățile și Venus, Arhanghelii și Mercur, Îngerii și Luna. Fiecare are o misiune a sa de îndeplinit și fiecare are propria sa inteligență sau inteligențe, asociate, în calitate de protectori sau călăuze, cu personaje ale Vechiului Testament. Cea de a zecea, ADONAI MELECH, acționează prin intermediul sufletelor celor binecuvântați (*ordinem anamasticum, animarum videlicet beatarum*) și al eroilor, despre care vom mai auzi în curând și a fost protectorul lui Moise. Misiunile fiecăruia dintre cele șapte sfere și ordine sunt, respectiv, date într-un rezumat simplificator, crearea de forme corporale, pedepsirea greșelilor celor necinstiți, animarea soarelui și producerea metalelor, crearea plantelor, crearea animalelor, împlinirea evoluției și a decăderii și conferirea asupra oamenilor a înțelegerii, sârguinței și a darurilor cunoașterii, sârguinței și profeției.[106]

Dacă toate acestea par mai mult decât complete, trebuie să ne obișnuim cu ideea că aceste nume constituie doar începutul. Dionisie Pseudo-Aeropagitul a adunat patruzeci și cinci de nume ale Tatălui și tot atâtea ale Fiului (*tum Dei Patris, tum Christi*). Dintr-un singur text al *Exodului*, doctorii ebraici au extras șaptezeci și doi de nume ale lui Dumnezeu și ale îngerilor; iar după alți cunoscători, există atât de multe nume divine în Scriptură, încât nu ne putem face nici o idee despre toate. Un număr mare provine din *Biblie, per artem Cabalisticam, Calculatoriam, & Notariacam, & Gimetriam*: cu ajutorul Cabalei, al numerologiei, printr-un soi de prescurtare și prin gimetrie sau *gematria*, substituirea unui alt cuvânt cu aceeași valoare numerică.[107] În alte cazuri, numele poate fi extras din primele litere ale unui verset din Scriptură care vorbește despre Dumnezeu, sau din ultimele litere, sau pornind de la centru și citind invers, sau prin trecerea de la un alfabet la altul. Toate numele sunt „sacramente și instrumente ale atotputerniciei divine, stabilite nu de către oameni sau îngeri, ci de către Însuși Dumnezeu cel mare într-un anumit fel (*certo modo*), în conformitate cu un număr și o imagine rămân neschimbate datorită eternei lor stabilități; ele respiră armonia divină și sunt sanctificate prin intervenția lui Dumnezeu", astfel încât „puterile cerești se tem de aceste nume divine, Iadul tremură în fața lor, îngerii le venerează, daemonii răi se îngrozesc de ele, toate făpturile le respectă și toate religiile le cinstesc". Cu ajutorul lor și dacă le folosim cu credință, putem produce efecte extraordinare asupra naturii; dar nu trebuie modificate nici în cel mai mic fel, sau traduse.[108] Cei care au extras aceste nume nu se jucau cu literele sau ideile, nu s-au amuzat cu criptografia în scopul de a crea simboluri care să fie folosite după

cum dictează închipuirea sau credinţa. Numele sunt „reale" şi au fost ascunse în Scriptură printr-o artă atât de complicată, încât operaţiile de încifrare atribuite lui Bacon prin tot felul de poveşti sunt, în comparaţie, copilăresc de simple. Fiecare are o putere intrinsecă specializată, iar cunoaşterea acesteia conferă şi magicianului putere.

Se descriu unele dintre modalităţile prin care se poate aplica magia. De exemplu, se pot scrie patru nume formate din patru litere ale lui Dumnezeu (în ebraică), într-un pătrat pe faţa unei medalii rotunde, în aşa fel încât, citite vertical, să se producă încă alte patru nume sau sigilii, pătratul fiind încercuit de alte litere ebraice, care exprimă „intenţia" numelor. Pe partea din dos se scrie numele ebraic de şapte litere „Ararita", pe orizontală, iar în jurul lui se gravează versetul din Scriptură în care apare numele. Medalia trebuie făcută din aur pur sau pergament nefolosit; dacă e vorba de acesta din urmă, cerneala trebui făcută cu fumul unei lumânări sfinţite, sau tămâie şi cu apă sfinţită, de către o persoană curăţită de păcat, plină de speranţă de nezdruncinat şi credinţă fermă şi cu mintea înălţată către Cel Mai Înalt. Medalia va fi mai apoi o apărare împotriva oricăror infirmităţi sau necazuri. O altă medalie, dată de asemenea drept exemplu, îl va proteja pe purtător de daemonii şi oamenii răi şi de toate primejdiile întâlnite pe drum, pe apă, de duşmani şi de arme. Ea poartă pe parte din faţă primele cinci caractere ebraice ale primelor cinci versete din *Facere*, iar pe spate ultimele cinci caractere, fiind deci un „simbol al întregii creări a lumii"[109]. Cât priveşte restul, suntem asiguraţi că voinţa lui Dumnezeu este îndeplinită de către îngeri, cer şi corpurile cereşti, astfel încât toate lucrurile – inclusiv, se pare, energiile mistice care sunt înnăscute în proporţii, armonii, numere şi litere – operează împreună în slujba Lui. Se aduc argumente din Sf. Augustin, Origen şi mai ales din *Apocalipsă*, în care numerele joacă un rol demn de luat în seamă.[110]

Dintre toate numerele, IESV, din patru litere, este de departe cel mai eficace, deoarece Tatăl, al cărui nume este de asemenea un tetragramaton, i-a acordat putere asupra tuturor lucrurilor. Acest nume îşi exercită influenţa asupra îngerilor, iar aceştia, la rândul lor, îi transmit energia cerului, fiind desemnaţi doisprezece îngeri ca să îndeplinească această datorie pentru semnele zodiacale şi încă şapte pentru planete. De la acestea, apoi, puterea este distribuită fiecăruia dintre instrumentele şi ajutoarele lui Dumnezeu. Hristos a spus: „Orice veţi cere de la Tatăl meu în numele meu, El vă va da." şi „În numele meu vor alunga diavolii." Prin urmare – această concluzie pare să facă superflue multe din cele spuse anterior – numele IESV este singurul de care avem nevoie. De fapt, în acest

stadiu nu putem primi nici un fel de har sau binefacere de la cer fără consimţământul numelui, aşa cum se vede din incapacitatea evreilor şi a cabaliştilor de a săvârşi lucruri neobişnuite folosind celelalte nume, de la întruparea lui Hristos. De asemenea, se ştie că nici o putere a iadului nu se poate opune numelui, dacă acesta este pronunţat pentru a-L cinsti; şi chiar obiectele lipsite de simţuri (ce s-a întâmplat cu convingerea că întreaga lume este vie?) îl respectă şi tremură atunci când numele este rostit cu credinţă şi cu adevăr şi însoţit de semnul crucii făcut de către mâini nevinovate.[111]

De la tema numelui lui Dumnezeu, Agrippa trece la discutarea mădularelor Sale, care sunt specificate în textele biblice. În *Cântarea Cântărilor* citim „Capul tău este ca ... ", „Părul de pe capul tău ...", „Gâtul tău...", *Isaia* spune: „Nu mi-ai cercetat gura". Din *Psalmi* aflăm că „Ochii Domnului îi privesc pe cei drepţi". Dumnezeu are nări cu care savurează jertfele arse. El are umeri, braţe („Cine cunoaşte puterea braţului Domnului?") şi mâini („Mâinile Tale, O Doamne, m-au făcut şi mi-au dat chip"). Poartă şi veşminte: „Domnul este înveşmântat în frumuseţe şi acoperit de lumină ca de nişte straie"; „Te-am acoperit cu mantia Mea." El poartă simboluri ale regalităţii: „Sceptrul Tău mă ocroteşte". Se trage concluzia că „mădularele, hainele, podoabele noastre şi orice avem pe noi sau în jurul nostru este condus, călăuzit, păstrat, guvernat şi judecat prin aceste mădulare şi podoabe divine, după cum spune Profetul, ‚Mi-a pus picioarele pe piatră şi mi-a călăuzit paşii.' Iar în altă parte El spune: ‚Binecuvântat este Domnul Dumnezeul meu care îmi călăuzeşte mâna în luptă şi degetele în război' ". Dacă avem vreodată nevoie de vreun lucru pentru unul din mădularele noastre, putem obţine ajutor prin invocarea numelui de care depinde membrul respectiv.[112]

Tratatul continuă să se ocupe de subiectul ajutoarelor lui Dumnezeu. Corpurile cereşti posedă suflete, aşa cum stau mărturie *Ecleziastul*, Ieronim, Origen, Iov, Eusebius Pamphilus, Augustin, Albertus Magnus, Aquina, Ioan Scoţianul, Nicolaus Cusanus, Aureolus, Plotin şi William din Paris.[113] Unele dintre aceste suflete sunt inteligenţe, adică substanţe inteligente eliberate de greutatea unui corp solid, supus decăderii, nemuritoare, lipsite de simţuri, prezente în şi exercitându-şi influenţa asupra tuturor lucrurilor. Natura lor este aceeaşi cu a spiritelor şi a daemonilor.[114] Ei sunt de trei feluri: *supercoelestes*, care nu au deloc corp şi sunt, ca să spunem aşa, sfere de intelect care îl slujesc şi îl adoră pe Singurul Dumnezeu, dar nu au nimic de a face cu lumea inferioară; inteligenţe celeste sau daemoni ai lumii, care prezidează asupra cerurilor şi a astrelor, inclusiv a semnelor zodiacale, trigoanelor, şi a segmentelor de cer compuse din zece,

cinci, sau un singur grad; şi *daemones quasi ministros*, care guvernează lumea inferioară, unii dintre ei fiind atribuiţi focului, alţii aerului, apei sau pământului[115]. Din acest ultim ordine, unor li se dau în sarcină direcţiile cardinale, altora ziua, amiaza, sau noaptea; sau, în alte cazuri, daemonii ajutoare sunt plasaţi în locuri anume – păduri, munţi, câmpuri, case – şi erau numiţi în vechime fauni, satiri, pani, nimfe, naiade, nereide, driade, muze, genii şi strigoi. Conform platonicienilor, din acest ordin fac parte tot atâţia daemoni ca şi din celelalte: tot atâţia, câte stele sunt pe cer.[116]

După încă o discuţie pe tema îngerilor (Capitolul xvii) şi a daemonilor şi a corpurilor acestora (Capitolele xviii-xix), Agrippa trece la cea a îngerilor păzitori şi a daemonilor răi cu care este de datoria acestora să lupte (Capitolele xx-xxii). Urmează apoi câteva consideraţii asupra limbii folosite de îngeri pentru a vorbi între ei. Aceasta este desigur ebraica, dar folosirea ei nu implică plămânii, limba, sau buzele. În schimb, gândul trece de la minte la minte în tăcere, aşa cum o entitate înzestrată cu corp generează o imagine în ochi sau în oglindă (Capitolul xxiii). Se adaugă multmai multe lucruri. Deoarece caracterul animat al universului era o idee atât de fundamentală pentru viziunea mitică asupra lumii studiată de noi, şi deoarece magia se baza atât de mult pe chemarea sau respingerea energiilor conştiente sau aproape conştiente de care erau pătrunse atât universul fizic, cât şi cel spiritual, o lucrare de compilaţie ca aceea a lui Agrippa necesita, fiind dedicată magiei supranaturale, o estimare detaliată a spiritelor non-umane. Capitolul xxiv oferă o listă a spiritelor care guvernează semnele zodiacale, stelele, cele douăzeci şi opt de case ale lunii, cele patru vânturi şi cele patru părţi ale lumii, elementele şi multe altele. Capitolele xxv-xxviii se ocupă cu modalităţile de derivare a numelor îngerilor, din nou din Scriptură şi de la corpurile cereşti, din diverse feluri de calcule cabalistice şi din numele obiectelor guvernate de spiritele respective. În Capitolele xxix-xxxi, tema este reprezentată de caracterele şi însemnele spiritelor: hieroglife sau simboluri, forme geometrice, un alfabet special datorat lui Petrus Aponus sau Aponensis şi transmis de Honorius of Thebes şi alte alfabete, caracter şi semne cunoscute prin revelaţie (de către Constantin, Iuda Maccabeul şi chiar şi de păgâni, prin intermediul oracolelor).

După această exhaustivă trecere în revistă, suntem pregătiţi să aflăm cum pot fi atraşi daemonii buni şi respinşi cei răi, un subiect care îşi datorează importanţa, aşa cum ar trebui să fie limpede deja, fără să o mai spunem, faptului că „Eficacitatea religiei se atinge prin intermediul prezenţei daemonilor."[117] Deşi daemonii buni nu pot fi obligaţi, îi putem invoca prin lucruri sacre, cum ar fi

stelele, zeităţile infernale (această idee este aproape, sau chiar este, nelegiuită), elementele, tăcerea nopţii, revărsările Nilului, misterele din Memphis şi sunătorile (*sistra*) sacre din Pharos. Dacă daemonii sosesc, ei o fac „de bună voie, printr-un soi de obişnuinţă". Daemonii răi pot fi înfruntaţi prin intermediul celor buni, cu condiţia să fim cuprinşi de har şi să le opunem cuvinte sacre şi incantaţii înspăimântătoare, prin intermediul puterii divine, ori numele şi caracterele virtuţilor supranaturale, sau prin numirea miracolelor, sacramentelor şi misterelor.[118] Puterile mai mici – faunii, naiadele, strigoii şi restul de zeităţi păgâne – pot fi chemaţi mergând la locurile pe care le bântuie ei şi momindu-i cu parfumuri, cântece, poeme şi incantaţii, timp în care mintea rămâne nevinovată, credincioasă şi calmă.[119]

În acest moment ne întoarcem la *ordo anamasticus* al spiritelor binecuvântate şi al eroilor. Acesta îi include pe Issim, sau *virosfortes & robustos*, numiţi eroi de către magii păgâni. Fulgentius îi număra printre ei pe Priap (zeu roman al fertilităţii, reprezentat ca destrăbălându-se la Pompei şi în alte părţi), Hippo şi Vertumnus. Mulţi, sau poate toţi, erau vlăstare ale unui daemon cu o fiinţă omenească, ca Merlin, sau, poate, Platon, despre care se spunea că s-a născut dintr-o fecioară şi întruparea lui Apolo. Astfel de fiinţe nu au o putere mai mică asupra lumii inferioare decât zeii şi daemonii, aşa cum ne arată templele, icoanele, altarele, sacrificiile şi jurămintele închinate lor.[120] Proprii noştri eroi creştini sunt, desigur, sfinţii, pe care Iisus îi foloseşte pentru a împărţi darurile harului Său în lumea inferioară. Fiecare sfânt are daruri, binefaceri şi haruri anume de dat, iar ei le oferă nu numai uşor decât îngerii, ci şi cu mai mare generozitate, de vreme ce sfinţii au o fire mai apropiată de a noastră. Dintre ei, cei mai importanţi doisprezece sunt apostolii, care stau în doisprezece scaune de judecată, judecând cele douăsprezece triburi ale lui Israel, pe cele douăsprezece „temelii" situate la cele douăsprezece porţi ale cetăţii cereşti; ei guvernează de asemenea cele doisprezece semne zodiacale şi sunt reprezentaţi prin doisprezece pietre preţioase.[121] După apostoli vin cei şaptezeci şi doi de discipoli, care stăpânesc fiecare câte un segment de cinci grade din cer (adeseori ne mirăm de coincidenţe; ne amintim că aceleaşi segmente erau conduse de către inteligenţe celeste sau daemoni ai lumii), ca şi triburile, popoarele, naţiile şi limbile (în număr de şaptezeci şi doi după amestecarea lor la Babel). Sub ei, la rândul lor, vin nenumăraţi alţi sfinţi, fiecare cu însărcinarea, locul, naţia şi oamenii săi proprii.[122]

Nu am ajuns încă la sfârşit, căci mai avem de luat în considerare regii, prinţii şi pontifii, „care conduc această lume şi după ale căror legi e rânduită". Dumnezeu

i-a spus lui Moise: „Te-am făcut ca pe un dumnezeu peste Faraon." şi „Dacă hoţul se ascunde, să îl duci pe stăpânul casei în faţa zeilor", sau – se pare – a judecătorilor. În *Psalmi*, citim: „Prinţii popoarelor s-ai adunat cu zeul Avram, căci puternicii zei ai pământului se înalţă foarte sus." Acesta este motivul pentru care „toată Antichitatea îşi trata prinţii ca pe zei şi îi cinstea ca pe divinităţi". Ei şi-au dat numele oraşelor, provinciilor, munţilor, râurilor, mărilor şi insulelor (ne amintim că numele conţine ceva din obiect); li s-au ridicat piramide, coloşi şi arcuri de triumf; de asemenea, numele lor au fost date stelelor, zilelor şi lunilor. Ei pot uneori să vindece bolile prin simpla atingere. Iosua le-a poruncit Soarelui şi Lunii să se oprească. Moise Mării Roşii să se despice, Iosua Iordanului; iar Alexandru a făcut acelaşi lucru pentru armata sa. Prin urmare, în persoanele lor trebuie să Îl ascultăm, să Îl implorăm, să Îl cinstim, să Îl respectăm şi să ne temem de Dumnezeul Suprem.[123]

În capitolul final al Cărţii a III-a, „Concluzie la întreaga lucrare", Agrippa remarcă faptul că tratatul său are uneori o structură ordonată, iar uneori nu.[124] Nu ştim sigur dacă discutarea felului în care Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său urmează o anumită ordine, deoarece ideile lui Agrippa erau uneori bizar de diferite de ale noastre; dar capitolul următor, despre sufletului omului, se dezvoltă într-un mod destul de natural din comentarii precum acela că memoria, înţelegerea şi voinţa sunt imagini ale Treimii.[125] Sufletul, ni se spune, este „un număr substanţial, uniform, întors asupra lui însuşi şi raţional. ... Nu este un număr măsurabil, ci unul –independent de orice legi materiale, nefiind deci supus împărţirii sau înmulţirii prin părţile sale". Substanţa sufletului este divină şi este emanată din surse divine, aducându-şi cu sine numărul: „nu numărul prin care Făcătorul (*opifex*)a rânduit toate lucrurile, ci un număr raţional, ce îi permite să înţeleagă totul prin raportul pe care îl are el însuşi cu toate lucrurile". Cu alte cuvinte, deşi facultăţile omului sunt diverse, sufletul lui este o unitate, iar raţionalitatea lui derivă de la unitatea şi indivizibilitatea reprezentată de Dumnezeu. Sufletul este „înveşmântat cu un mic trup ceresc şi aerian" şi pătrunde în mijlocul inimii, care se situează ea însăşi în mijlocul trupului, iar de aici se răspândeşte în toate mădularele şi părţile corpului, legătura stabilindu-se între propria sa căldură naturală şi căldura corpului, iar mediul fiind constituit de umori. Boala sau răutatea îl fac să se retragă din nou în inimă; iar dacă inima îşi pierde căldura, omul moare, iar sufletul îşi ia zborul în vehiculul său eteric, îndrumat de geniul său propriu şi de daemonii păzitori, care îl duc în faţa judecătorului său. El este îndreptat apoi, în tăcere, fie către slavă, fie către pedeapsă.[126] Agrippa nu

crede în ideea reîncarnării, afirmată sau presupusă de multe dintre sursele sale orientale.

Acum ne întoarcem la planete, inteligențe și corurile de îngeri. Darurile și virtuțile sunt date omului prin cele șapte planete, care îndeplinesc un rol instrumental: de exemplu, contemplarea înaltă, inteligența adâncă, capacitatea de a cântări, o raționalitate fermă, stabilitate și statornicie în împlinirea hotărârilor prin Saturn, prudența nezdruncinată, cumpătare, bunătate, pietate, modestie, dreptate, credință, har, religie, echitate, clemență și regalitate prin Jupiter.[127] Dar aceste daruri au ca sursă mai îndepărtată cele șapte inteligențe care stau înaintea feței lui Dumnezeu, funcția planetelor fiind aceea de a face trupul receptiv, influențându-i „constituția", adică amestecul de umori din el. Cât despre corurile de îngeri, și ele au un rol important. Îngerii îl transformă pe om într-un mesager și cel ce interpretează voința divină; arhanghelii îi dau stăpânire asupra animalelor, peștilor și păsărilor; și așa mai departe, prin rangurile intermediare, până la heruvimi, care îi dau „lumină a minții și energie a înțelepciunii cu privire la imaginile și figurile înalte prin care pot fi contemplate chiar cele divine", iar, în cele din urmă vin serafimii, care îi oferă iubirea arzătoare.[128] Cei ce nu înțeleg aceste mistere, ci se sprijină doar pe lucrurile din lumea inferioară, procedează așa în zadar;[129] dar dacă să înțelegem misterele, însă nu reușim să căpătăm darurile, pricina este păcatul, care este absența obedienței și a cumpătării spiritului.[130]

Restul Cărții a III-a poate fi rezumat și mai rapid. Făpturile vii inferioare omului sunt cuprinse de un soi de groază la vederea lui și îl recunosc instinctiv drept stăpân. Aceasta se întâmplă datorită unui însemn (*signaculum*) pus de Dumnezeu în om, numit de către evrei „Palahad", „mâna stângă", sau „sabia lui Dumnezeu". Dar omul inspiră și iubire, prin „Haseod", care înseamnă „clemență", „mâna dreaptă" și „sceptrul lui Dumnezeu". Aceste numerații folosesc intermedierea inteligențelor și a stelelor și fuseseră mai puternice înainte de căderea; dar un om bun, ca Daniel în cușca leilor, sau ca mulți pustnici, nu este vătămat de animale.[131] După moarte, sufletul unui om rămâne în apropierea trupului, dacă îl iubește pe acesta și de dincolo de mormânt, dacă rămâne neîngropat, sau dacă moartea a avut o cauză violentă, putând fi chemat cu ajutorul aburilor, licorilor și a mirosurilor, însoțite de cânturi, sunete și alte mijloace de a trezi din nou armonia înnăscută a imaginației și spiritului său. Fumigațiile utilizate în astfel de ceremonii trebuie să conțină ouă, lapte, miere, ulei, apă și făină, pentru a oferi un mediu în care poate lua formă un corp semi-material.[132] Puterea sufletului rezidă în cele trei părți ale sale, gândirea, rațiunea și imaginația

(*mente, ratione & idolo*). Prin forţa gândului concentrat sufletul îşi poate transporta corpul în locuri îndepărtate, îl poate face să treacă prin uşi, cum a făcut Petru pentru a scăpa din închisoare, poate să imprime altor minţi concepţiile şi dorinţele proprii şi să facă faţa sau corpul să devină luminoase, aşa cum s-a întâmplat cu Moise, Socrate, Zoroastru, Ilie, Enoch; Alexandru, sau chiar Theodoric, care împrăştia scântei.[133] Din cele trei părţi ale sufletului, doar gândirea este nemuritoare. Raţiunea are o viaţă lungă, dar imaginaţia sau *idolum* este materială şi muritoare, reprezentând sufletul sensibil şi animal. Cu toate acestea, întregul suflet este nemuritor, prin uniunea cu gândirea. Din nefericire, unii oameni nu au dobândit gândirea, care apare doar depunând eforturi, iar aceştia mor de tot până la înviere. Sufletele mijlocii, care nu sunt total lipsite de gândire, dar nu au fost absorbite în întregime de aceasta, sunt plasate după moarte în locuri necunoscute, unde ele se bucură sau suferă prin imaginaţie sau „virtuţile" mâniei sau ale poftei trupeşti.[134] Toate acestea au diverse consecinţe asupra sufletului omului şi îl situează hotărât deasupra naturii animale şi deasupra trupului, dar recunoaşte în el o ierarhie a facultăţilor sau a principiilor, dintre care gândirea, *mens*, este cea mai înaltă.

Despre Agrippa nu se poate spune decât că este minuţios, urmând acum o serie de capitole despre cel patru furii (*furores*), furia fiind definită ca „o iluminare a sufletului venită de la zei sau daemoni".[135] Prima furie le aparţine muzelor, care sunt sufletele sferelor celeste şi par să nu aibă prea multe în comun cu cunoscutele muze ale artelor. Muza Lunii guvernează creaţia vegetală, cea a lui Mercur animalele şi aşa mai departe cu celelalte şapte, conform unei scheme asemănătoare cu cea remarcată deja.[136] A doua furie îi aparţine lui Dionysus şi purifică mintea prin agitare; a treia îi aparţine lui Apolo, „mintea lumii"; iar a patra îi aparţine lui Venus, care este ardoare sau iubire.[137] Există şi un alt fel de stare mentală anormală, numită răpire (*raptus*) sau extaz, în care spiritul se separă de simţuri şi uneori şi de corp. Această li se întâmplă epilepticilor şi uneori celor care suferă de vreo pasiune extremă.[138] Visele sunt adesea profetice: în acest caz ele provin din uniunea dintre „spiritul fantastic" cu înţelegerea, într-o minte curată şi calmă, sau pur şi simplu din revelaţie. Pregătirea pentru astfel de vise trebuie să includă postul şi alte rituri purificatoare, expiere şi sacrificiu.[139] Încă un fel de divinaţie – subiectul implicit şi în capitolul despre furii – este tragerea sorţilor, aruncarea zarurilor sau a oaselor şi alte jocuri cu norocul asemănătoare.[140]

Ceea ce rămâne are de a face cu purificările, expierile, veneraţiile, jurămintele, sacrificiile şi jertfele. Se recomandă[141] abstinenţa, postul, castitatea şi singurătatea

şi se spun multe despre modalităţile potrivite de a aduce sacrificii şi daruri. Auzim despre multe practici păgâne – descrise într-un mod destul de realist şi fără sentimentul ororii – despre uciderea unui om foarte rău ca ţap ispăşitor colectiv.[142] Ura evreiască faţă de idolatrie îi lipseşte lui Agrippa şi, ca mulţi alţi cărturari ai perioadei, el tinde să accepte tot ce este antic drept adevărat şi drept. Dacă îi aducem sacrificii lui Dumnezeu, trebuie să ne amintim de „vreo lucrare, sacrament sau făgăduială extrase din Sfânta Scriptură". De exemplu, dacă vrem să ne distrugem duşmanii – nu se presupune nicăieri că acest fapt e nelegiuit – ne putem gândi cum a distrus Dumnezeu uriaşii prin potop, cum a dărâmat Babelul, Sodoma şi Gomora şi a înecat în Marea Roşie armata faraonului. Dacă dorim să ocolim pericolele apei, ne putem aduce aminte de salvarea lui Noe de la potop, de trecerea lui Israel prin Marea Roşie şi de Hristos mergând pe valuri, salvând barca primejduită şi scăpându-l pe Petru de la înec. De asemenea, e bine să folosim toate numele divine, sau cel puţin pe acelea legate de obiectul rugăminţii noastre.[143] În ceremonii trebuie folosite obiectele sanctificate prin voinţa lui Dumnezeu sau a daemonilor: crucea, imagini, idoli, picturi. De exemplu, Hristos poate fi reprezentat ca miel, cei patru evanghelişti ca leu, taur, vultur şi om. Plecările genunchilor, descoperirea capului, abluţiile, botezul, procesiunile, muzica, lumânările şi împodobirea templelor şi a altarelor sunt de asemenea sacre, semănând cu „pactele dintre zei şi noi, în forma laudelor, respectului şi supunerii". Se recomandă descântecele, rostite sau scrise, numele, cifrele, caracterele şi însemnele; efecte deţin şi cuvintele barbare şi cele ebraice, egiptene, greceşti şi latineşti.[144] Şi momentele sacrificiilor trebuie alese cu grijă. Trebuie folosite zile norocoase pentru a adresa rugăminţi şi zile ostile – ca, spre pildă, 17 iunie, când a spart Moise tablele – pentru *piacula*, sau jertfe ale păcatului. Magicienii respectă astfel de momente în acelaşi fel în care respectă zilele şi orele planetelor şi alte împrejurări cereşti. Iisus Însuşi ne-a încurajat să ne alegem momentele spunând „Nu sunt oare douăsprezece ore în zi?"[145] şi în sfârşit, printr-o „Concluzie la întreaga lucrare", în care Agrippa declară că misterele pe care nu le-a explicat cu limpezime vor fi înţelese de cititorii ci minţi pătrunzătoare, întinsul şi uimitorul amestec de superstiţii luate din toate ţările şi religiile cunoscute ajunge la un final.

V. Concluzie

Nu pot prevedea dacă paginile precedente nu îl vor dezamăgi pe cititor. Pe de o parte, cercul magicianului şi steaua în cinci colţuri nu au fost menţionate decât o dată şi atunci la modul aluziv; şi nu au fost descrise farmece speciale pentru a îndepărta negii, a potoli furtunile sau a preveni nenorocul provocat de spargerea unei oglinzi. Nu s-a spus nimic nici despre înfigerea unor ace în nişte imagini, sau de distrugerea recoltei vecinului prin grindină, sau de stârpirea laptelui vacii acestuia – operaţii aparţinând nu magiei albe, ci vrăjitoriei. Pe de altă parte, magia albă pare uneori să fie doar fizică, chimie, botanică şi zoologie prost înţelese, alteori să fie acelaşi lucru cu astrologia, iar alteori să se asemene cu rugăciunea desfăşurată în ceremonii elaborate. Poate să fie oricare dintre acestea; dar câteva părţi ale ei ocupă o zonă intermediară între ştiinţa naturii şi religie, iar acestea pot fi studiate mai de aproape.

Ceea ce intervine între forţele pur fizice, care, ca şi simpatiile şi antipatiile descrise de Della Porta, acţionează în mod automat şi forţele pur spirituale, ca acelea ale îngerilor superiori şi ale Treimii, este o întreagă gamă de fenomene, mai mult sau mai puţin „naturale", în cadrul cărora este dificil să disociem între materie şi spirit. De pildă, în ceruri există astrele, care radiază lumină căldură şi poate şi umezeală sau uscăciune. În măsura în care ele nu fac nimic mai mult, magia ce le canalizează energiile în folosul oamenilor era privită drept „naturală". Totuşi, chiar şi Della Porta, cel mai puţin mistic dintre cei trei autori, credea că „formele" pe care le considera cruciale aveau drept origine imediată cerul, intermediară, inteligenţele şi ultimă, pe Dumnezeu, iar atât Ficino, cât şi Agrippa scriu, la un nivel destul de susţinut, ca şi cum nimic din întregul univers nu ar fi lipsit de suflet, sau cel puţin nimic situat mai sus de împărăţia vegetală. Cele nouă sfere celeste sunt strâns legate de cele nouă ordine de îngeri; planetele sunt „zei"; semnele zodiacale, polii şi elementele sunt guvernate de către spirite; iar Agrippa le atribuie îndatoriri semi-zeilor ca faunii şi satirii păgâni, „eroilor" ca Priap şi Vertumnus şi unor legiuni întregi de sfinţi creştini. Cele trei ordine ale spiritelor, supracereşti, cereşti şi lumeşti, sunt, într-adevăr, nenumărate, chiar şi cel mai de jos conţinând un număr incalculabil de spirite. Ceea ce acţionează aici poate fi numit principiul hermetic conform căruia nici o parte a lumii nu este lipsită de conştiinţă, dar este mai exact, cred, să o numim o tendinţă primordială, încă activă în culturile sălbatice şi între copii foarte mici, de a ne imagine peste tot o conştiinţă foarte asemănătoare lor. Fenomenul, o sugerez încă o dată, este ceea

ce psihologii numesc „proiecție". Dar, deoarece era disponibilă o literatură enormă, iar gândirea educată privea încă înapoi, formulele, înzestrate cu statutul de religie animistică de către „caldeeni", egipteni, greci, romani și alte popoare mai puțin influente, ca India, cunoscută mai ales prin aluzii, au fost turnate toate într-un singur vas, împreună cu creștinismul și consolidate în absurdul, dar fascinantul *melange* descoperit de noi la Agrippa.

NOTE: CAPITOLUL AL TREILEA

[1] Vezi Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Giordano Bruno și tradiția hermetică)*, (Londra: Routledge and Keagan Paul, 1964) și D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella (Magia spirituaă și demonică de la Ficino la Campanella)* (Londra: The Warbur Institute, University of London, 1958).

[2] Pentru fragmentele latinești, am folosit Io. Baptista Porta, *Magiae naturalis libri viginti* (Rothomagi, i.e., Rouen: Sumptibus Ioannis Berthelini, 1650); dar citez de obicei dintr-o traducere englezească anonimă, din 1658, John Baptista Porta, *Natural Magic,* ed Derek J. Price (New York: Basic Books, Inc., 1957). Ediția latină timpurie în patru cărți a fost publicată la Napoli, în 1558, a cunoscut șase ediții în zece ani și a fost tradusă în italiană, franceză, olandeză, spaniolă și, se pare, arabă; dar ediția posterioară nu este numai extinsă, dar a și beeficiat de ajotorul unei academii de „bărbați înstăriți", numiți „Otiosi". (Vezi prefața lui Price, pp. v-vi). Această versiune a avut douăzeci și șase de ediții, în latină și traducere.

[3] „Prefața către CITITOR", nepaginată. Dacă nu se menționează altceva, referințele se fac la traducerea englezească menționată în nota anterioară.

[4] *Ibid.* I, i (1). Aici și în alte părți citatele latinești provin din ediția de la Rouen, menționată în nota a doua.

[5] *Ibid.* I, ii (1-2).

[6] Vezi „Prefața editorului", *ibid.*, p. v.

[7] *Ibid.* I, iii (3-4).

[8] vezi *ibid.* XVII, vi (363-64).

[9] *Ibid.* I, v, (6).

[10] *Ibid.* I, vi (7).

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.* I, vi, (8) .

[13] *Ibid.* I, vii, (8).

[14] *Ibid.* I, vii, (8-9).

[15] *Ibid.* I, vii, (7-10).

[16] *Ibid.* I, viii (10-11).

[17] *Ibid.* I, viii (10-13).
[18] *Ibid.* I, ix, (13-15).
[19] *Ibid.* I, x, (15-16).
[20] *Ibid.* I, xi, (16-17).
[21] *Ibid.* I, xii, (17-18).
[22] *Ibid.* I, xiii, (19).
[23] *Ibid.* I, xiv, (19-20).
[24] „Prefaţă" la Cartea a II-a (26).
[25] *Ibid.* II, i-iv (26-33).
[26] *Ibid.* II, v-xii (33-43).
[27] *Ibid.* II, xix (51).
[28] *Ibid.* II, xxii (55-57).
[29] *Ibid.* IV, ix (321).
[30] *Ibid.* III, viii, (73-74).
[31] Am folosit în principal Marsilius Ficinus Florentinus, *Opera* (Basiliae: Ex Officina Henric Petrina, 1576), I, 493-572; dar textul nu este întotdeauna de încredere şi uneori introdus modificări dintr-o ediţie separată din *De vita triplici*, publicată la Basel, în (?) 1497. Titlurile mai lungi ale părţilor sunt din *Opera*, cele scurte sunt din ediţia separată. Citând *Opera*, omit numărul volumului (întotdeauna vol. I), pentru a evita un şir prea lung de cifre. Cea mai bună discuţie dedicată întregii filozofii a lui Ficino este Paul Oskar Kristeller, *Filozofia lui Marsilio Ficino* (New York: Columbia University Press, 1943); dar cartea este organizată mai degrabă în funcţie de subiecte, decât de documente şi nu se referă decât în treacăt la *De vita triplici*.
[32] Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, (p. 3), pe lângă a o oferi pe ce a de a doua dintre aceste transpuneri, sugerează şi posibilitatea unui joc de cuvinte, „Despre creaţia celestă a vieţii"; ambele traduceir sunt desigur posibile.
[33] -*Ad motum per se inefficax & ineptum*, Ficino, *Opera*, III, I (531).
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*, III, i, (531-32).
[39] *Ibid.*, III, i, (532-33).
[40] *Ibid.*, III, i-ii, (532-33).
[41] *Ibid.*, III, ii, (533).
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, III, iii, (534).
[45] *Ibid.*, III, iii, (534-35).
[46] Vezi nota 1 de mai sus.
[47] *Nam et natura superior ab inferiore conciliatur quidem ali quando, sed cohiber nequit.* – *Ibid.*, III, xxvi, (571).
[48] *Ibid.*, III, xv, (552).
[49] *Ibid.*, III, xiii, (549).
[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*, III, xv, (551).
[52] *Ibid.*, III, vx, (551-2).
[53] *Ibid.*, III, xv, (552).
[54] Citind *ui* (1497) în loc de *uini* (1576).
[55] *Ibid.*, III,xvi, (553).
[56] *Ibid.*, III, xviii, (557).
[57] *Ibid.*, III, xviii, (558).
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*, III, xviii, (558-9).
[60] *Ibid.*, III, xx, (561).
[61] *Ibid.*, III, xi, (544).
[62] *Ibid.*, III, xi, (545 – tipărit greşit ca 546 – 46).
[63] *Ibid.*, III, xiiii, (550).
[64] *Ibid.*, III, xxi, (562).
[65] *Ibid.*, III, xxi, (561).
[66] *Ibid.*, III, xxi, (562).
[67] *Ibid.*, III, xxi, (561-64).
[68] Ca exemplu, în *Oratio habita Papiae* (*Oraţie rostită la Pavia*), 1515, spre sfârşitul căreia el dedică tot ce a scris sau va scrie şi tot ce a spus sau va spune la *omnibus ejus negotii censesndi et iudicandi potestatem habentibus* şi mai ales *sacro episcoporul collegio ejusque capite summo Pontifice* spre îndreptare. Vezi Eugenio Garin, ed., *Testi umanistici su l'Ermetismo*(Roma: Fratelli Boca, 1955), p. 126.
[69] Vezi de exemplu Henry Morley, *Viaţa lui Cornelius Agrippa von Nettesheim* (Londra: Chapman and Hall, 1856), II, 318-19. Dar povestea este foarte comună.
[70] Există o traducere franceză excelentă a lui A. Levasseur, publicată prima oară în 1727 şi *revu, corrigé et complete* de F. Gaboriau (Paris: Librairie Générale des Sciences Occultes, Bibliothèque Chacornac, 2 vol., 1910). Cărţile I şi II se găsesc în vol. I al acestei ediţii, Cartea III în vol. II; dar am omis din nou în note numerele volumelor pentru a evita şirurile derutante de cifre. Ne putme baza destul de mut pe această traducere; dar ori de câte ori textul părea ambiguu sau îndoielnic, l-am comaprat cu Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheym, *Opera*, vol. I (Lucduni: cca. 1650?). Tocmai am aflat de exstenţa unei ediţii critice recente a textului latinesc, editată şi adnotată de Karl Anton Novotny (Graz, Austria: Akademische Druck u. Verlag Sanstalt, 167) şi nu am reuşit decât să mă asigur de faptul că ediţia londoneză este demnă de încredere, comparându-le pe alocuri.
[71] Agrippa, *La Philosophie occulte* (traducerea franceză descrisă în nota anterioară), I, lxxiv (205-206).
[72] *Ibid.*, I, lxxxiv (206).
[73] *Ibid.*, I, lxxxiv (206-207).
[74] *Ibid.*, I, lxxxiv (207).
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*, I, lxxxiv (207-208).
[77] *Ibid.*, II, i (213). Trebuie să ne amintim că paginile din Cărţile I şi II se referă la vol. I, air cele din Cartea a III-a se referă la vol. II.
[78] *Ibid.*, II, i, (214-16).

[79] *Ibid.*, II, i (217).
[80] *Ibid.*, II, ii, (219).
[81] *Ibid.*, II, ii (219-21).
[82] *Ibid.*, II, v, (225-27).
[83] *Ibid.*, II, xii.
[84] *Ibid.*, II, xv.
[85] *Ibid.*, II,xv (275).
[86] *Ibid.*, II, xv (277-78).
[87] *Ibid.*, II, xvi (283).
[88] *Ibid.*, II, xx (293).
[89] *Ibid.*, II, xx (293-294).
[90] *Ibid.*, II, xxi (294-95).
[91] *Ibid.*, II, xxii (297-308).
[92] *Ibid.*, II, xxiii (309-11).
[93] *Ibid.*, II, xxiv (312-15).
[94] *Ibid.*, II, xxv (315).
[95] *Ibid.*, II, xxvi (317-22)
[96] *Ibid.*, II, xxvii (322-24).
[97] *Ibid.*, II, xxvii (337-38).
[98] *Ibid.*, II, xxviii (339-41).
[99] *Ibid.*, II, xxxiii, xlviii şi li şi lix.
[100] *Ibid.*, III, i, (1-2). Îi amintesc cititorului că de acum înainte se face referire la vol. II.
[101] *Ibid.*, III, iii, (8).
[102] *Ibid.*, III, ii, (3-7).
[103] *Ibid.*, III, iv, (12).
[104] *Ibid.*, III, v, (16-17).
[105] *Ibid.*, III, x, (33-35).
[106] Pentru întregul fragment, vezi *Ibid.*, III, x (35-39).
[107] „Metodă cabalistică de a interpreta scripturile ebraice schimbând între ele cuvinte ale căror litere au aceleaşi valori numerice când sunt adunate" (OED). În engleză se mai scrie şi *gematry*. Un fragment imediat următor din Agrippa spune: *Ubi unum nomen, aut multae dictiones, per certas earum literas retractae colligunt: aut unum nomen per singulas suas literas dispersum, plura significant sive restituit.* (text editat de Novotny).
[108] *Ibid.*, III, xi, (39-43).
[109] *Ibid.*, III, xi, (46-48).
[110] *Ibid.*, III, xii, (50-51).
[111] *Ibid.*, III, xiii, (51-52).
[112] *Ibid.*, III, xiii, (55-57).
[113] *Ibid.*, III, xv, (64-65).
[114] *Ibid.*, III, xvi, (66).
[115] *Ibid.*, III, xvi, (66-68).
[116] *Ibid.*, III, xvi, (69-70).
[117] *Ibid.*, III, xxxii, (138).
[118] *Ibid.*, III, xxxii, (139-39).

[119] *Ibid.*, III, xxxii, (141-42).
[120] *Ibid.*, III, xxxiv, (146-47).
[121] *Ibid.*, III, xxxiv, (147-48). Fragmentul relevant se găseşte în *Apocalipsa*: 21:10-14; dar există nelămurir în legătură cu judecata celor douăsprezece triburi, care a fost descrisă diferit în 7: 4-8.
[122] *La Philosophie occulte*, III, xxxiv (148-49).
[123] *Ibid.*, III, xxxv, (150-53).
[124] *Ibid.*, III, lxv, (286).
[125] *Ibid.*, III, xxxvi, (157).
[126] *Ibid.*, III, xxxvii, (163-64).
[127] *Ibid.*, III, xxviii, (165).
[128] *Ibid.*, III, xxxviii, (166-67).
[129] *Ibid.*, III, xxxviii, (167-68).
[130] *Ibid.*, III, xxxix, (168-169).
[131] *Ibid.*, III, xl, (173-174).
[132] *Ibid.*, III, xlii, (196-97).
[133] *Ibid.*, III, xliii, (173-74).
[134] *Ibid.*, III, xliv, (207-208).
[135] *Ibid.*, III, xlvi, (212).
[136] *Ibid.*, III, xlvi, (212-15).
[137] *Ibid.*, III, xlvii-xlix.
[138] *Ibid.*, III, l, (224-26).
[139] *Ibid.*, III, li, (227-30).
[140] *Ibid.*, III,lii, (233-35).
[141] *Ibid.*, III, lv.
[142] *Ibid.*, III, lix, (257).
[143] *Ibid.*, III, lvi, (265-66).
[144] *Ibid.*, III, lxiii, (271-75).
[145] *Ibid.*, III, lxiii, 276-78), lxiv (281).

Capitolul al patrulea

ALCHIMIA

I. Introducere

Ca astrologia, alchimia este atât de complexă, încât poate să descurajeze, sau chiar, la o primă vedere, să nu lase nici o speranță. *Catalogul manuscriselor alchimice latine și vernaculare din Marea Britanie și Irlanda, datând de dinainte de secolul al șaisprezecelea*,[1] al doamnei Charles Singer, ajunge la trei volume, iar un *Catalogue des manuscrits alchimistes grecs*[2] la opt. Sursele grecești au fost studiate cu mare grijă de M. Berthelot în *Les Origines de l'alchimie*[3], iar cele arabe, sau măcar câteva dintre acestea, de E. J. Holmyard și alții.[4] Textele arabe, care au fost direct răspunzătoare pentru reintroducerea alchimiei în Europa Occidentală în secolele al doisprezecelea și al treisprezecelea – la mult timp după declinul culturii alexandrine din care proveneau – sunt foarte numeroase și încă, în mare parte, netraduse. Există de asemenea o literatură modernă bogată, din nou în mai multe limbi; iar genul de înțelegere sofisticată a operațiilor alchimice necesită o cunoaștere a chimiei care o depășește cu mult pe aceea a specialistului obișnuit în științe umaniste. Date fiind aceste împrejurări, există o puternică tentație de a lăsa întregul subiect în grija istoricilor științei. Totuși, și alții, pe lângă oamenii de știință, pot arunca o privire asupra punctelor de pornire fundamentale și a modelelor de gândire care au influențat dezvoltarea acestei arte; iar acest efort merită făcut, deoarece încercările de a produce Piatra Filozofală și Elixirul consumau cantități imense de energie și bogăție și se integrau bine într-o ambianță intelectuală acum aproape complet dispărută. Cu cât înțelegem mai bine modelele, cu atât devine mai puțin probabil să citim greșit trecutul, în termenii propriilor noastre presupoziții.

De cele mai multe ori, s-a considerat ca înțeles de la sine că alchimiștii au fost precursorii direcți ai chimiștilor moderni. Într-un anumit sens, această idee e

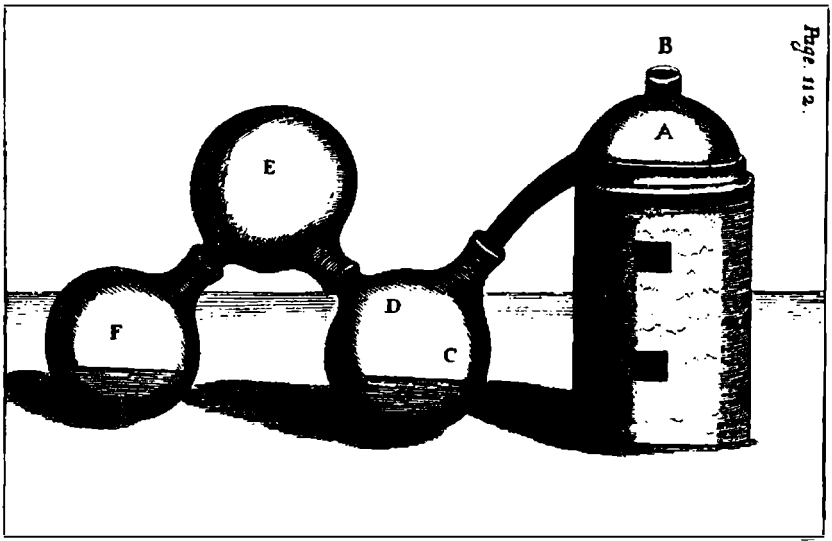
adevărată, căci laboratoarele alchimiştilor conţineau cuptoare, tot felul de vase de sticlă şi ceramică şi alte instrumente ce aveau să fie folosite mai târziu de chimişti. În plus, un mileniu, mai mult sau mai puţin, de experimente cu mercur, sulf, arsenic, antimoniu, auripigment, cinabru, cupru, plumb, fier şi alte metale, pentru a nu pomeni substanţele organice – ouă, păr, sânge, măduvă şi multe altele – au dus la descoperirea unor produs secundare, aşa cum remarca Donne *în Alchimia dragostei*:

> ...chiar de-alchimistul n-a dat de Licoare,
>
> Ci slavă aduce el în rodnic vas,
> Dacă, în drum, din el miresme a tras,
> Ori lucruri pentru vindecare.

De exemplu, distilarea alcoolului a dus, cam prin 1510, la manufacturarea primului lichior (benedictin)[5] . În alte cazuri, folosirea unor procese ca sublimarea, calcinarea, coagularea şi distilarea, ca şi stimularea reacţiilor chimice prin căldură, au precedat operaţii încă utilizate în laboratoare. În orice altă privinţă discontinuitatea este aproape totală, căci teoria fizică a alchimiştilor nu s-a putut transforma într-o teorie modernă şi a trebuit să fie respinsă în întregime înainte să se poată naşte chimia. „Elementele" alchimiştilor erau aristotelicele foc, aer, apă şi pământ; substanţele considerate necesare pentru obţinerea aurului sau a elixirului filozofului erau la început mercurul şi sulful, iar alteori o triadă încă simplistă, care adăuga sarea; iar operaţiile alchimice se bazau, aşa cum vom vedea, pe presupunerea că materia imita, sau putea fi determinată să imite, comportamentul plantelor, animalelor, oamenilor şi chiar a lui Dumnezeu, în opera Sa de creaţie şi mântuire. Aceasta înseamnă că principiile erau animiste, bazate pe ideea de voinţă şi chiar dramatice. Lăsând deoparte unele metode foarte primitive, alchimistul nu analiza, ci analogiza.

Cum mintea umană este dedată rătăcirilor imaginaţiei, nu ar trebui poate să ne surprindă faptul că în epoci destul de recente au avut loc tentative, atât directe, cât şi indirecte, de a afirma posibilitatea transformării metalelor inferioare în aur. Chiar şi Berthelot, o persoană plină de bun simţ, credea în 1885 că am putea în cele din urmă să depăşim tabelul periodic şi certitudinile pe care pare să le ofere acesta. „nul ne peut affirmer que la fabrication des corps réputés simples soit impossible *a priori*."[6] Încă şi mai târziu, Fritz Paneth, într-o conferinţă ţinută la Cornell University, afirma că „tendinţa chimiei moderne mai degrabă se îndreaptă spre, decât se îndepărtează de teoriile condamnate de către ştiinţa oficială a

secolului trecut" şi declara că particulele pozitive şi negative de hidrogen pot constitui materia primordială căutată de alchimişti.[7] Cu câţiva ani mai devreme, H. Stanley Redgrave, care se pretindea de asemenea chimist, sugera că *prima materia* a alchimiştilor era acelaşi lucru cu modern Eter din Spaţiu – concept de atunci abandonat – şi era dispus să justifice eforturile de a realiza transformarea pentru motivul că elementele pot fi într-adevăr modificate prin radioactivitate.[8] Un ocultist ca A.E. Waite, a cărui atitudine în privinţa alchimiei seamănă cu aceea a lui Montague Summers în privinţa vrăjitoriei, are un temperament predispus spre a presupune că înaintaţii noştri se aflau în posesia unei înţelepciuni profunde. Cea mai extinsă apărare a alchimiei pe care o cunosc eu îi aparţine, totuşi, lui C. Théodore Tiffereau, un francez care a crezut că a obţinut



Basil Valentine His Triumphant Chariot of Antimony [*Basil Valentine Al său car al triumfului de antimoniu*] (Londra: 1678), p. 112 (opusă paginii 101).

Vase alchimice. Explicaţia de pe p. 101 spune: „De la Retorta ta de lut A. deschide gura de sus B în care pune-ţi substanţa pe rând, ca să acţioneze prea tare, simţind toată căldura deodată; şi închide pe loc gura cu capacul ei potrivit. Vaporilor primiţi în Vasul C li se dă cale de ieşire în celălalt Vas E de care se leagă la rândul lui un alt Vas F. Astfel, vaporii mai subtili, urcând prin gaura D, se aşează în Recipientul F. Dar cei mai materiali rămân pe fundul gol al Recipientului C". Focul de sub retortă se înţelege de la sine şi nu este desenat. Este o ediţie târzie, dar conţine un text în engleză.

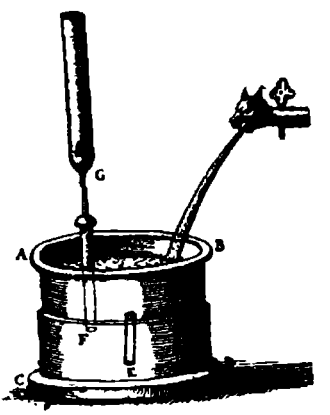
aur în Mexic în 1847, iar 42 de ani mai târziu, mai făcea apeluri patetice pentru a primi fonduri pentru descoperirea unor metode de a face viabile din punct de vedere economic procesele sale încă nesigure. El a vorbit în faţa, sau a trimis memorii, Academiei de Ştiinţe de şase ori între 27 iunie şi 25 decembrie 1854, iar după o lungă perioadă de tăcere a apărut din nou pentru a ţine o nouă conferinţă – de data aceasta nu la Academie – în 16 martie 1889. Rapoartele sale au fost primite cu scepticism, deşi prefaţa scrisă de Jules Lermina cărţii pe care a publicat-o în cele din urmă sugera înălţarea chimiei către adevăruri hermetice; iar un *Étude* de încheiere aparţinându-i lui Gustave Itasse, farmacist, afirma că aurul pe care Tiffereau pretindea că îl descoperise în 1847 avea „toutes les propriétés physiques de l'or natif, mais diffère de celui-ci par quelques propriétés chimiques, n'appartenaint pas en propre à un autre métal."[9] Între timp, ca mulţi alţi alchimişti, antici, medievali sau renascentişti, Tiffereau rămăsese fără fonduri, dar se întreţinea prin noua îndeletnicire a fotografiei. Deşi sinceritatea lui nu poate fi pusă la îndoială, cel mai probabil este că – aşa cum făcuseră cei dinaintea lui – el a separat aurul dintr-un minereu impur de alte metale.

Câţiva dintre autorii medievali şi renascentişti ale căror tratate le vom examina au pretins şi ei că au reuşit transformarea substanţelor inferioare. „Am făcut eu însumi, *Thomas Charnoke*", citim într-un document de secol şaisprezece intitulat *Breviarul de filozofie naturală*.[10] Despre celebrul Nicolas Flamel (cca. 1330 – 1417) se povesteşte din că profiturile realizate nu numai a planificat, ci şi că a fondat sau înzestrat paisprezece spitale, a construit trei capele şi a dus daruri la şapte biserici.[11] În mod semnificativ, după câte ştiu eu, acesta este unicul fapt adus la cunoştinţa publicului şi săvârşit în folosul unei ştiinţe care declara că îşi explică secretele pe ascuns, pentru a le feri de cei care le-ar folosi puterea cu egoism. „Eu, care am Piatra şi vă împărtăşesc această carte", scrie autorul anonim al *Gloriei lumii* (*The Glory of the World*), „doresc să vă previn şi să vă implor sincer să feriţi această a mea TABLĂ A PARADISULUI şi GLORIE A LUMII de toţi opresorii mândri şi nedrepţi ai celor săraci".[12] „Eram aproape gata de a renunţa la întreaga treabă, din deznădejde", mărturiseşte un german necunoscut care a scris, în jurul secolului al cincisprezecelea, *Cartea lui Alze*. „În cele din urmă mi-am comunicat descoperirea unui prieten, care a executat întocmai instrucţiunile şi a dus lucrarea spre urmări fericite."[13] Basil Valentine, autointitulat călugăr benedictin, ne spune că răbdarea sa şi rugăciunile unui frate călugăr a cărui boală de rinichi o vindecase „L-au mulţumit într-atât pe Dumnezeu, încât mi-a fost dezvăluit acel secret pe care Acesta îl ascunde

întotdeauna celor ce se cred înţelepţi".[14] Astfel de declaraţii explicite nu sunt rare, succesul fiind de obicei mai degrabă sugerat decât afirmat – dacă nu este doar aşteptat ca iminent. De cele mai ori, succesul se poate pune uşor la îndoială, iar uneori el era atins cu ajutorul unei bucăţi de Piatră primite de la altcineva, astfel încât secretul rămânea un mister.

Totuşi, una dintre relatări provoacă confuzie, atât prin împrejurările în care a avut loc, cât şi pentru motivul că îi aparţine binecunoscutului Helvetius (Johann Friedrich Schweitzer), medic al Prinţului de Orania în secolul al şaptesprezecelea şi autor al unor cărţi de medicină şi botanică. Obiecţia adusă mai sus „obţinerii" aurului de către Tiffereau este aici irelevantă. Conform lucrării sale intitulate *Vîţelul de aur*, Helvetius a fost vizitat în decembrie 1666 de un străin „scund la statură, cu o faţă mică şi lungă, cu câteva mici urme de vărsat de vânt, păr negru bogat, deloc cârlionţat, fără barbă, în vârstă de aproximativ patruzeci şi trei sau patruzeci şi patru de ani (după cum mi-am închipuit) şi născut în Olanda de Nord." Vizita, a spus străinul, fusese cauzată de descoperirea, din câteva tratate ale sale, că Helvetius era sceptic în privinţa alchimiei. Întrevederea este relatată în detaliu şi aflăm că Helvetius, căruia i se permisese să pună mâna pe o bucată din Piatră, a rupt pe ascuns o fărâmă din ea şi a încercat câteva experimente lipsite de succes. În timpul unei alte vizite, străinul – care mai apoi s-a făcut nevăzut – i-a dat o mostră puţin mai mare din Piatră, iar cu ajutorul ei Helvetius a transformat mai apoi o jumătate de uncie de plumb în aur, pe care testele unei aurar ale unui argintar au l-au dovedit a fi „foarte pur". Aşa cum remarca Taylor, „în această povestire nu pare să existe loc pentru nici o greşeală sau iluzie: fie Helvetius a transformat plumbul în aur, fie a spus o lungă minciună."[15]

Dacă am fi obligaţi să alegem, ar trebui să spunem că a spus o minciună: deşi poate nu în mod conştient. Date fiind modelele analogice de gândire de care nici măcar cei mai înaintaţi gânditori ai secolului al şaptesprezecelea nu se eliberaseră în întregime, el ar fi putut fi convins cu prea mare uşurinţă. Desigur, testele chimice pentru determinarea aurului erau încă relativ nesofisticate. Ciudată nu este atât afirmaţia, cât natura naratorului, caracterul specific al detaliilor şi o tonalitate care sugerează, într-un mod foarte neobişnuit, că naratorul nu ar fi putut să suporte să ofere o relatare negativă. De obicei, autorul unui document alchimic doreşte să fie considerat un iniţiat, posesorul unui secret rar şi preţios. Lauda adresată de el Pietrei sau Elixirului este o laudă de sine indirectă. Helvetius nu are nici o pretenţie de a fi expert. El nu înţelege ce s-a întâmplat şi realizarea pare a nu îi face plăcere. Procesul a fost de asemenea unul dintre cele mai simple:



Robert Fludd, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia /Oppenheim: Hieronymus Gallerus*, 1617-1619), p. 190.

Experimentele fizice, practicate odată mai ales de alchimişti, au devenit treptat mai „moderne". Aici o teorie despre cutremure este ilustrată printr-un aparat simplu, menit să arate că iruperea apei în „viscerele pământului" poate împinge afară aerului cu atâta violenţă, încât să provoace cutremure. Vasul are două părţi, cea de sus fiind umplută cu apă, iar cea de jos cu aer; apa – curgând în continuare printr-un orificiu – cade prin tubul E pentru a scoate aerul din tubul F, ducând la faptul că ţeava G începe să ţiuie. „Ori", continuă textul, „când o cantitate mare de ţărână cade într-o groapă sau o peşteră imensă din pământ, se întâmplă acelaşi lucru şi ne putem teme de producerea unui cutremur.

pe lângă bucata de Piatră, el a folosit doar plumb şi le-a încălzit pur şi simplu împreună. Este oare posibil ca povestea să fi reprezentat o alegorie religioasă, Piatra fiind o doctrină religioasă – dogma luterană a legitimităţii credinţei, sau o alta – iar plumbul un corp de idei teologice „inferioare" care au fost transformate de noua perspectivă? Tonul povestirii neagă o astfel de interpretare. Aurul fiind însă un element, nu poate, sub nici o formă, doar punându-l la gătit, să fie obţinut din alte elemente, nici prin adunare, nici prin adăugiri, nici prin extrageri. Cei care nu sunt oameni de ştiinţă, dar au o imaginaţie bogată, se pot juca, dacă doresc, cu închipuiri despre radioactivitate, fuziune sau fisiune atomică, sau alte concepte, încă şi mai elevate, cât de neclare le place lor; dar în momentul de faţă cel mai bun mod de a judeca relatarea lui Helvetius este că ceva nu a mers bine.

Cercetătorul modern al alchimiei poate deveni melancolic, dându-şi clar seama că, în fapt, toate încercările s-au dovedit inutile. De oricâtă perseverenţă, oricât studiu, sau cheltuială financiară, sau rugăciune şi înfrânare de sine, ar fi fost vorba, acestea nu ar fi putut duce la vreun succes. Zădărnicia era, mai degrabă, mai mare decât în cazul astrologiei. Astronomia a debutat mai mult sau mai puţin în acelaşi timp cu astrologia şi nu avea nevoie, pentru a deveni o ştiinţă adevărată, decât să se separe de aceasta, dar alchimia era atât de fundamental greşită, încât legătura sa cu chimia a fost indirectă şi, se poate spune, accidentală.

Atât de profundă era deosebirea dintre ele, încât publicarea în 1661 a cărţii lui Robert Boyle, *The Sceptical Chymist* (*Chimistul sceptic*), care respingea cele patru elemente aristotelice, poate fi interpretată drept un dangăt al morţii premonitoriu pentru vechea iluzie şi drept un prim pas spre cunoaşterea practică.

II. Istoria alchimiei

Originile alchimiei sunt obscure. Berthelot are o secţiune despre *Sources égiptiennes, chaldéennes, juives et gnostiques*,[16] iar în alte lucrări s-au făcut speculaţii în legătură cu rădăcinile indiene şi chineze şti. Cu toate acestea, în Evul Mediu şi Renaştere inventarea acestei arte îi era atribuită lui Hermes Trismegistus, pe care l-am întâlnit adesea în aceste pagini şi spre care vom privi direct în curând. Hermes este identificat în mod frecvent şi ca autorul unor texte fundamentale, chiar dacă de natură mai degrabă mistică, dintre care cel mai celebru era *Tabula Smaragdina* sau *Tăbliţa de Smarald*. Despre ea se spunea că a fost

Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 51.

Un laborator de alchimie. Aici poziţia centrală o ocupă balanţa alchimistului; cuptoarele sunt însă desenate în stânga şi dreapta jos. Pergamentul din centru spune: „Obţine Piatra fără contradicţie (*sau* inconsecvenţă)." Pergamentul din stânga jos ar putea însemna „Desparte pământul de foc suflându-l uşor"; dar dacă este aşa, latina este greşită. Al treilea pergament spune „Rămâi lângă vas şi priveşte culorile" - o metodă vizuală de a detecta schimbările chimice. Sol şi Luna (aurul şi argintul) se află pe masa alchimistului, împreună cu ceva ce ar putea fi un mojar, iar sub pânza de pe partea laterală a unui obiect asemănător unui cufăr apar mai multe luni. Figurile bărbătească şi femeiască din colţurile superioare ar putea reprezenta din nou Luna şi Soarele, sau cele două sexe, care trebuie făcute să se împreuneze într-un hermafrodit.

găsită, scrisă cu caractere feniciene şi ţinută în mâinile moarte ale lui Hermes, fie de către Sara, soţia lui Avraam, fie de Alexandru cel Mare, sau de Apollonius din Tyana (secolul I d. Hr.) Alte surse afirmă că secretele i-au fost revelate lui Adam de către Dumnezeu şi au fost transmise patriarhilor prin fiul lui Adam, Seth. Faptul că li se atribuie cunoaştere a alchimiei unor antici precum Pitagora, Alexandru cel Mare, Platon, Theophrastus, Galen, Hipocrate, Isis, Iamblichus, Profetesa Maria şi Cleopatra sugerează încă o dată că toată cunoaşterea ce merita să fie deţinută a fost pusă pe seama unor persoane care au trăit cât mai aproape posibil de începuturile unei lumi aflată în declin continuu de atunci. A exista cu siguranţă o alchimie chinezească – menită însă doar să prelungească viaţa – cu mult înainte de epoca creştină, poate încă din secolul al patrulea î. Hr.; iar în literatura indiană de dinainte de anul 1000 î. Hr. putem găsi o aluzie la un elixir ce conferă nemurirea.[17] Cu toate acestea, sursele alchimiei occidentale par să se situeze printre grecii alexandrini din primele secole creştine.

La început, într-una din formele sale timpurii, alchimia era o artă practică asociată cu munca aurarilor. O reţetă oferită *în Papyrus Graecus Holmiensis*,

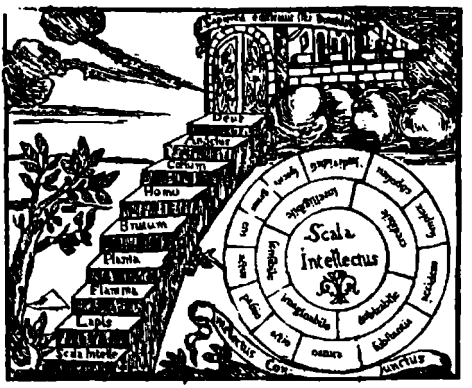
Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 44.

Sus, patru alchimişti faimoşi, Geber, Arnoldus, al-Razi şi Hermes Trismegistus (purtând o coroană, ca primul şi cel mai desăvârşit maestru), se apleacă deasupra unei balustrade pentru a da sfaturi celor patru ajutoare care lucrează în laboratorul alchimistului. Geber spune „Sfarâmă, sfarâmă, sfarâmă şi sfarâmă din nou şi nu obosi". Arnoldus spune „Lasă-l să bea cât de mult poate, chiar şi de douăsprezece ori." Al-Râzi spune „Trupul este uscat tot de atâtea ori de câte este băut." Hermes spune „Ardeţi cuprul acesta alb (nu se ştie sigur despre ce metal e vorba) şi preparaţi-l până devine sămânţă." Desenul decorativ din jurul imaginii este unul convenţional.

datând de la sfârşitul secolului al treilea, spune: „Asemos [se pare că e vorba de un aliaj alb asemănător cu argintul], un *stater* sau cupru de Cipru 3 *stateri*; 4 *stateri* de aur; amestecă-le împreună." Conform lui Taylor, produsul ar fi fost aurul de 19 sau 10 carate, depinzând de opţiunea făcută, în loc de aurul de 24 de carate folosit în fuziune.[18] Este foarte posibil însă ca aurarii să nu îşi dea seama că produsul era un aliaj şi să creadă că au „înmulţit" aurul. Procesul de *diplosis*, sau dublare, ar putea, aşa cum sugerează Taylor, presupune convingerea că „aurul se comporta ca o sămânţă care, hrănită de cupru şi argint, creştea pe seama acestora până când întreaga masă devenea de aur".[19] Nu exista încă, desigur, nici un test al purităţii valid[20], dar se poate presupune că aurarii aveau un simţ desul de exact al greutăţii metalelor; dacă e aşa, credinţa literală în *diplosis* implica o anumită autoiluzionare. Pe de altă parte, se ştie că primii aurari cunoşteau placarea şi aurirea şi se pare că ei colorau de asemenea aurul, tratându-l cu vopsele sau substanţe corozive (care ar fi putut îndepărta impurităţile)[21]. În orice caz, tratatele alexandrine timpurii nu cunosc nimic despre Piatra Filozofală sau despre vreun *elixir vitae*. Istoria acestor scopuri mai tipice pentru alchimie trebuie să fie cel puţin parţial distinctă.

Ceea ce complică problema este faptul că deşi aproape toate manuscrisele încă existente datează de după anul 1000 d. Hr., se face un apel constant la autorităţi mai vechi, iar substanţa unora dintre lucrări este evident arhaică. Un document atribuit lui Zosimus pare a fi fost scris înainte de distrugerea templului lui Serapis, la Alexandria, în 390 d. Hr.[22] Tradiţia timpurie trebuie să fi fost orală, arta fiind apărată cu zel împotriva unei răspândiri largi. După anul 400 d. Hr., alchimiştii greci se limitau la explicarea spuselor scriitorilor mai vechi şi nu se considerau inovatori.[23] Un tratat intitulat *Epoca de Aur reîntoarsă* îi numeşte pe Avraam, Isaac, Iacob, Noe, Moise, Solomon, Ezra şi Miriam.[24] iar un altul, intitulat *Gloria lumii*, îi adaugă pe Matusalem, Adam, Hermes, Anaxagoras şi Pitagora.[25] În alte părţi apar alte nume: Cheops, Leucipus, Democrit şi foarte mulţi alţii. După anul 500 d. Hr., alchimia în cea mai mare parte dispare din scenă, pentru a reapărea, în secolul al doisprezecelea, cu adăugiri.

Intermediarii prin care a fost reînviată această artă au fost arabii, care au ajuns cu cuceririle, în secolele al şaptelea şi al optulea, în Egipt, Siria, Palestina, Persia şi alte regiuni. Dintre ei, cel mai celebru este Geber (Abu Musa Jabir ibn Hayyan, născut probabil în 721 sau 722), din ale cărui multiple scrieri se mai păstrează cam o sută.[26] Încă din 300 sau 400 d. Hr., alchimia devenise „un amestec năucitor de magie egipteană, filozofie grecească, gnosticism, neo-platonism,



Raimon Lull, *Liber de ascensu, et descensu intellectus* (Palma, Majorca: Michaelis Cerola şi Michaelis Amoros, 1744), înainte de p. 1. Reeditarea se bazează pe o ediţie tipărită la Valencia, în 1512.

Scara intelectului. La casa înţelepciunii, sus, se ajunge pe nişte trepte numite Piatră. Flacără, Plantă, Animal, Om, Cer, Înger şi, în pragul uşii, Dumnezeu. Ordinea este de la stările inferioare ale fiinţei către cele superioare. Norii învăluriţi sunt un simbol la lui Dumnezeu, ale cărui căi sunt întotdeauna parţial necunoscute. Diagrama circulară din dreapta, de asemenea etichetată drept „Scara Intelectului", are o subdiviziune conţinând segmente însemnate ca inteligibilul, Sensibilul, Imaginabilul, Îndoielnicul şi Credibilul. Acestea sunt categorii ale cognoscibilului, primele trei date în ordinea descrescătoare a certitudinii, iar ultimele două reprezentând o dihotomie a celor ce trebuie ghicite pentru a fi cunoscute. Segmentele cercului exterior, citite de asemenea în sensul invers acelor de ceasornic, sunt Individualul, Specia, Genul (stări ale fiinţei în ordinea crescătoare a abstractizării); Fiinţă, Act, Suferinţă (moduri ale existenţei); Acţiune (care se pare că se deosebeşte de Act aşa cum un proces se deosebeşte de participarea la acesta); Natura, Substanţa, Accidentul (universul creat însuşi, materia primă a părţilor sale şi materia aceasta, modificată de împrejurări); şi, în sfârşit, Simplu, Compus (stările contrastante de omogenitate şi compunere). Pergamentul de sub disc spune „Intelectul total". Distihul de jos, deşi greu de înţeles, ar putea fi tradus după cum urmează: „Trebuie să urci câte trei trepte deodată: cel care năzuieşte la regiunile superioare trebuie să se apropie de cer ca un cărturar."

„Scări" asemănătoare apar în multe contexte. Într-un tratat alchimic (iar Lull era considerat în principal alchimist), sensul ar fi acela că alchimistul, dacă vrea să reuşească, trebuie să se înalţe de la stările inferioare ale fiinţei şi cunoaşterii către cele superioare.

astrologie babiloniană, teologie creştină şi mitologie păgână,"[27] astfel încât doctrina răspândită din Alexandria printre musulmani venera ca maeştri alchimişti zei sau semizei egipteni (Hermes şi discipolul său Agathodaemon), filozofi greci şi evrei.[28] Între timp, după câte ştiu eu, alchimia murise în Occidentul creştin. Readucerea ei la viaţă a început când cărturarii occidentali au întreprins traducerea textelor arabe. Începuturile renaşterii alchimiei pot fi într-adevăr datate cu precizie, deoarece prima dintr-o lungă serie de traduceri, aceea a unei *Cărţi despre compoziţia alchimiei*, a fost terminată de Roger din Chester în 11 februarie 1144. Alţi traducători, printre care Adelard din Bath, Gerardo din Cremona şi faimosul

Raymond Lull, au contribuit la punerea mişcare a artei, iar din acest moment ea a început să înflorească. Declinul său a început în secolul al şaptesprezecelea, iar moartea sa efectivă datează probabil de la începutul celui de al optsprezecelea. Ultimul adept englez cunoscut într-o oarecare măsură a fost Elias Ashmole (m. 1692), un ins neobişnuit de credul pentru epoca sa, dar preţuit ca fondatorul Muzeului Ashmolean de la Oxford. Totuşi, el nu a practicat alchimia.

În timpul celor cinci secole de înflorire, alchimia atrăsese de partea sa atenţia lui Roger Bacon, Aquino, Albertus Magnus şi mulţi alţi oameni înzestraţi cu intelecte şi realizări pline de distincţie, până în vremea lui Sir Thomas Browne, (a cărui *Pseudodoxia epidemica* este plină de observaţii realiste) şi a lui Sir Isaac Newton. Fuseseră fascinaţi regi şi împăraţi: Henric al VI-lea şi Carol al II-lea ai Angliei; Iacob al IV-lea al Scoţiei; Maria de Medici, regină consoartă a lui Henric al IV-lea al Franţei – care avea propriul ei laborator; împăratul Rudolf al II-lea (1576-1612). Şi, bineînţeles, acest interes era reflectat în literatură. *Povestirile din Canterbury* ale lui Chaucer relatează o păcălire intenţionată şi s-a sugerat că autorul însuşi se numărase printre victime. În al său *Theatrum Chemicum Britannicum* (1651), o colecţie de treizeci-patruzeci de documente alchimice de care ne vom ocupa îndelung, a tipărit, pe lângă Povestea lui Chaucer, lucrarea lui John Gower, *Despre Piatra Filozofală* şi a lui John Lydgate, *Traducerea celei de a doua epistole pe care regele Alexandru a trimis-o maestrului său Aristotel.*[29] Piesa lui Ben Jonson, *Alchimistul*, este binecunoscută. Jean de Meun, autorul celei de a doua părţi a *Romanului trandafirului*, era cunoscut drept autor al lucrării *Le Miroir d'alqvimie.*[30] Un studiu german a strâns aluziile la alchimie din treizeci şi trei de scriitori englezi din vremea lui Chaucer până în secolul al şaptesprezecelea.[31] Scopul nostru, ca întregul studiu de faţă, nu va fi să interpretăm sau să strângem aluzii literare, ci să discutăm sistemul ocult însuşi, într-un astfel de mod încât să facem comprehensibile unele părţi ale lui.

III. Procesele alchimice

Dacă la început alchimia era o artă a aurarului, ea a devenit curând mai ambiţioasă şi a dat în timp două tradiţii distincte. Una dintre acestea avea o natură experimentală ambiţioasă şi adesea lipsită de simţul discriminării, iar cealaltă era filozofică sau meditativă. Holmyard a fost atât de impresionat de diferenţe, încât a caracterizat-o pe cea din urmă ca pe un soi de alchimie poetică, care nu

avea nimic de a face cu operațiile de laborator, ci era mai degrabă un înlocuitor imaginativ centrat în fapt pe purificarea sufletului.[32] În opinia mea, separația nu este atât de totală, deosebirea constând în principal dintr-un stil mai metaforic și imaginativ, încurajat, printre scriitorii culți și reflexivi, atât de tradiția exprimării ascunse, cât și de tendința de a face paralele între modificările aduse materialelor din laborator și ceremonii sau mistere creștine ca botezul, căsătoria, învierea și schimbarea la față. O linie demarcatoare, chiar dacă nu întotdeauna precisă, poate fi totuși trasată între cei ce trudeau în laboratoare pline de fum fără să se gândească prea mult la sufletele lor și alții, care își combinau operațiile cu disciplina spirituală. Primii erau proto-chimiști, ultimii, cel puțin în parte, mistici. Deși primul tip aparține istoriei științei, iar al doilea unui domeniu mai larg, le vom vedea pe amândouă pe rând.

La baza doctrinei alchimice stătea principiul aristotelic al celor patru elemente (pământ, apă, aer și foc) și cel patru însușiri care le defineau (răceala, umezeala, uscăciunea și căldura). Elementele derivau din ceva încă și mai fundamental, *prima materia* sau *hyle*. La început exista numai aceasta și numai ea ar rămâne dacă toate cele patru elemente ar putea fi extrase dintr-o substanță bine aleasă. Pașii finali în obținerea aurului constau din adăugarea la această primă materie a orice era necesar pentru a o transforma în metalul dorit.

O descriere oarecum mai completă a teoriei, așa cum era susținută ea în epoca timpurie, este oferită de Bethelot:

> Conform alchimiștilor greci, fiecare corp natural este format din aceeași materie de bază. Pentru a obține o substanță dorită – de exemplu, aurul, cel mai desăvârșit metal, cel mai prețios bun – trebuie luate corpuri analoge, care se deosebesc de ea doar printr-o însușire și eliminate părțile specifice, astfel încât ele să fie reduse la materia primă, care este mercurul filozofilor. Acesta se poate obține din mercur obișnuit îndepărtând din el, prima dată, caracterul lichid, adică apă, element fluid și mobil care îl împiedică să atingă perfecțiunea. El trebuie de asemenea fixat: volatilitatea sa, sau elementul aerian pe care îl conține, trebuie extras. În sfârșit, unii autori afirmă, cum avea să procedeze Geber mai târziu, că mercurul trebuie eliberat de pământ, element terestru, grosolan, care se opune rafinării perfecte.
>
> După ce a fost preparată astfel prima materie a tuturor metalelor – vreau să spun mercurul filozofilor – mai rămâne doar să fie uns cu sulf și arsenic, termeni în care se confundau sulfuri metalice, diverse corpuri inflamabile de același gen (*congénères*) și materiale esențiale despre care filozofii declarau că le-au extras din ele.[33]

Alegerea mercurului ca substanţa asupra căreia se opera se datora poate asemănării sale vizuale cu argintul – metalul considerat cel mai aproape de aur – greutăţii şi fluidităţii sale bizare, care presupunea capacitatea de a se schimba. Odată purificat, mercurul trebuia colorat în galben, o însuşire evidentă a sulfului; iar mai târziu s-a ajuns la ideea că produsul final avea nevoie de fixare, un „principiu" inerent sării. Dar cum teoria nu a dus la rezultatele aşteptate, operaţiile au tins bineînţeles să devină treptat mai complicate.

Nu putem urmări în detaliu nenumăratele experimente şi transformările care le însoţeau în doctrină şi care au caracterizat evoluţia alchimiei începând cu secolul al optulea la arabi şi între secolele al doisprezecelea şi al şaptesprezecelea la europeni. Aceasta ar constitui subiectul nu unui capitol, ci al mai multor volume. O idee despre câtă trudă era depusă ne-o putem face din *The Compound of Alchymie* (1471) de George Ripley, canonic în Bridlington, în Yorkshire. Se pot da indicaţii mult mai elaborate, iar catalogul termenilor nu este nicidecum complet.

1. *Calcinare.* „Curăţirea Pietrei noastre", proces care, după Ripley, durează un an, sau mai mult. Deşi nu ni se spune clar cum, alchimistul trebuie să transforme pământul în apă, pe aceasta în aer, iar aerul în foc; el trebuie apoi să inverseze procesul şi repete totul de două ori. Se obţine „capul Ciorii", sau ciocul ciorii, sau cenuşa arborelui lui Hermes, sau „broasca de lut ce îl umple".[34]

2. *Dizolvare* (disoluţie). Scopul ei este să reducă „tarele şi uscatul", pentru a-l face subţire, lichid: „odată orice metal fost-a apos, / şi deci cu apă ele se preschimbă în apă toate."[35]

3. *Separarea*, sau diviziunea (*dyffyncyon*), care selectează subtilul de dens, grosul de subţire. Elementul subţire pare să fie din nou „apa", ia cel gros, „untdelemnul". Procesul trebuie repetat de multe ori, până când „lutul se aşază albăstrit" şi necesită adăugarea apei, distilate de şapte ori.[36]

4. *Conjuncţia* este „împreunare de daruri osebite", ca aceea dintre trup şi sufletul purificat, dar presupune şi uniunea dintre pământ, apă şi foc. „Femeia" (mercurul) trebuie pătrunsă de „Bărbat" (sulful), după care ea trebuie închisă ermetic „să şadă singură" timp de cinci luni.[37]

5. *Putrefacţia.* În esenţă, aceasta pare a fi procesul prin care Femeia „cu-ale ei odrasle" trece prin Purgatoriu „pentru a-şi curăţi murdăria cea dintâi". Ei vor fi acolo ca „smoala cea subţire" şi se vor „umfla şi se vor bulbuci, se vor aşeza şi vor putrezi", pentru a trece mai târziu prin toate culorile curcubeului şi în final pentru a se albi.[38]

Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 12.

Iniţiatul într-ale alchimiei, la stânga jos, spune „Voi păstra ascunse secretele alchimiei." Maestrul, în dreapta, îi înmânează o carte, răspunzând „Primeşte darul lui Dumnezeu sub pecetea sfântă." Deasupra se află Duhul Sfânt, imaginat ca un porumbel, şi doi îngeri; cel din stânga spune „Iubit-ai dreptatea şi urât-ai răutatea, iar Domnul unsu-te-a cu untdelemnuri". (o variantă a *Ps.* 45: 7), iar cel din dreapta „Aşteaptă-l pe Domnul, joacă-l pe om şi El îţi va întări inima."

6. *Congelarea* este „dăinuire de albeaţă în lucruri moi / şi aşezare de duhuri fugare". Efectul este reducerea consistenţei materialelor la cea a apei.[39]

7. *Fermentarea*, care nu este explicată cu claritate.[40]

8. *Înălţarea*. Hristos a spus „De mă voi înălţa, / Pe toate le voi lua cu mine." Soţia şi Bărbatul trebuie îngropaţi şi apoi „înviaţi de duhurile vieţii"; apoi „a se înălţa la Ceruri trebuie / acolo în trup şi suflet să cunoască slava". După aceasta, ei „vor lua cum vei vedea / toate trupurile la rangul lor". Probabil, în acest stadiu substanţele se evaporă de la căldură, apoi sunt răcite în formă lichidă.[41]

9. *Multiplicarea* duce la mărirea „în culoare, miros, virtute şi câtime". Aceasta se face prin dizolvare şi congelare sau fermentare repetată, care necesită adăugarea mercurului.[42]

10. *Proiecţia*, sau transmutaţia altor metale. „Leacul", pregătit în felul descris mai sus, trebuie „aruncat" pe metale curate, sau produsul va fi sfărâmicios. Alchimistul trebuie să înmulţească mai întâi cu zece, adică să transforme o cantitate de metal de zece ori mai mare decât cea a „leacului" – apoi cu o sută şi aşa mai departe până la zece mii. Aceasta va da la rând o sută de milioane, apoi zece milioane de milioane. Dacă, totuşi, tinctura (culoarea galbenă corectă) leacului începe să scadă, e vremea ca proiecţia să fie oprită.[43]

Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 101.

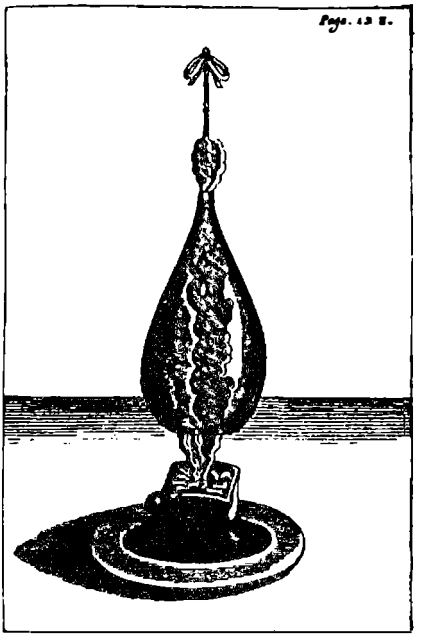
Un laborator alchimic: un ajutor întreţeşte focul, în timp ce un al doilea trebăluieşte la un alt cuptor. Menţinerea temperaturii potrivite pentru diversele operaţii era crucială, dar dificilă, înainte de inventarea, în secolul al XVII-lea, a unor termometre în care se putea avea încredere. Pe pagina opusă (din *Ceremonialul alchimiei* al lui Thomas Norton), citim „De la scriitori mulţi poţi a zări / *Totum consistit in ignis regimine*" (totul depinde de controlul focului). Complexitatea lucrării este sugerată de cele şapte cuptoare, iar pietatea sa prin crucea de pe cupola centrală. Aşa cum se întâmplă adesea, chenarul este convenţional.

Din această descriere, tipică în ceea ce priveşte obscuritatea sau „ascunderea", ne putem face o idee despre cât de lungi şi costisitoare trebuie să fi fost de multe ori operaţiunile. Aşa cum remarcă Ashmole, „principala preocupare a alchimiştilor era de a-şi învălui secretele cu poveşti şi de a-şi ţese închipuirile în văluri şi umbre, ale căror *Radii* pare [*sic*] să se întindă oriunde, dar astfel încât se întâlnesc toate într-un centru comun şi arată doar un singur lucru."[44] Aşa cum am mai spus, motivul declarat era acela de a-i împiedica pe cei ce le-ar folosi greşit să afle secretele; dar secretul era o trăsătură a tuturor *occulta* şi era inseparabil de conceptul însuşi de ezoterism, care înfloreşte printre persoanele cărora le face plăcere distincţia de a se afla în posesia unei cunoaşteri neobişnuite. Cât despre cheltuieli, Thomas Charnock notează în al său *Breviary of Naturall Philosophy* (1557) că

> Focul nostru trece de, căci se plăteşte,
> Lire 3 pe săptămână, pentru cine socoteşte...
> Peste-o sută lire chiar am cheltuit
> Doar pe foc, când luni 9 s-au sfârşit.[45]

E adevărat că a început „când toate erau scumpe", dar când ne amintim că, dacă calculăm o depreciere de şaisprezece la unu, 100 £ ar echivala cu aproximativ

Basil Valentine His Triumphant Chariot of Antimony [*Basil Valentine Al său car al triumfului de antimoniu*] (Londra: 1678), p. 128.



Alt vas alchimic, descris pe pagina opusă (de asemenea numerotată 128). Textul spune următoarele: „la Antimoniu, Pucioasă, Salpetru (din fiecare părți egale); afumă-le sub un clopot, așa cum este făcut untdelemnul de *Sulphur per Campan.*; care fel de pregătire fost-a demult cunoscut de cei vechi. Gândiți însă că veți face mai bine dacă, în loc de clopot, veți lua un alambic și îl veți pune lângă vasul de primire; veți căpăta astfel încă untdelemn, care va avea aceeași culoare ca și cel făcut din pucioasă, dar în puteri și virtute nu mai puțin desăvârșit decât acesta." O notă recomandă un vas de forma arătată. *Oleum Sulphuris* (uleiul de sulf) este descris de Martin Ruland (*Lexiconul alchimiei*, trad. A. E. Waite, Londra: 1964) ca „un gaz obținut prin înălțare din sulful preparat", dar se pare că e același lucru cu acidul sulfuric.

3.840 $ în moneda curentă, plângerile frecvente despre sărăcire și imposibilitatea de a duce munca până la capăt devin ușor de înțeles. În plus, Charlock trebuie să fi plătit și simbriile ajutoarelor. După *The Ordinall of Alchimy* [*Ceremonialul alchimiei*] (1477), de Thomas Norton din Bristol, opt servitori „conveneau", dar patru erau necesari: „jumătate din ei să lucreze / În timp ce ceilalți dorm sau merg la biserică".[46] Pe lângă costurile lemnului și al cărbunelui și ale simbriilor și întreținerii ajutoarelor, mai erau și cel al cuptoarelor – adeseori complicate și de obicei mai mult decât unul; al vaselor, care se spărgeau des; al materialelor, unele dintre care trebuie să fi fost nu numai greu de procurat, ci și scumpe. De asemenea, trebuie să se fi făcut mari cheltuieli pentru cărți și manuscrise. Totuși, activitățile de acest tip au devenit obsedante și au continuat, în ciuda absenței succesului, fără îndoială încurajate din când în când de zvonuri privind proiecția reușită în locuri îndepărtate. Cu ajutorul ilustrațiilor din documente, este ușor să ne imaginăm un laborator obișnuit: focuri, abur, mirosuri, borcane, alambicuri, retorte, cratițe, grămezi de combustibil, ajutoare care suflă în foale, movile amestecate de

diverse reziduuri pe rafturi şi pe podea, feţe afumate, şorţuri pătate şi cărţi deschise. Din nou suntem cuprinşi de sentimentul pierderii şi al zădărniciei.

Cum s-ar putea ca cititorul să fie nemulţumit de citatele din Ripley, ar putea fi util să adăugăm nişte definiţii puţin mai clare ale câtorva termeni cheie din *Operele lui Geber*, traduse de Richard Russell (1678)[47]. Sublimarea, spune Geber, „este *Înălţarea* unui Obiect uscat prin *Foc*, cu aderenţă la Recipientul său."[48] Calcinarea este „*Pulverizarea* unui *Obiect* prin *Foc*, prin *Eliminarea Umidităţii*, întărind Părţile." Se procedează aşa pentru ca „Alcoolurile" să fie „fixate mai bine şi să se dizolve mai uşor în Apă."[49] Coagularea este „reducerea unui Obiect *Lichid* la o *Substanţă Solidă*, prin *Eliminarea Umidităţii*".[50] Fixarea este „prelucrarea adecvată a unui Obiect schimbător, pentru a primi şi a întreţine *Focul*".[51] Ceraţia „este *Topirea* unui Obiect tare, nemergând până la *Lichefiere*"[52], adică obţinerea unui solid asemănător cerii. Deşi aceste clarificări sau altele asemănătoare ar putea să nu reducă confuzia persoanelor lipsite de experienţă, terminologie nu este de fapt inaccesibilă. Cele mai multe cuvine apar în dicţionarele moderne bune, iar un exhaustiv *Lexicon* (1612) alchimic, aparţinându-i lui Martin Rulandus, a fost tradus în engleză.[53] Rezistenţa cea mai mare este cauzată de hotărârea dovedită de aproape toţi autorii, indiferent de frecventele promisiuni de a spune tot, să păstreze în realitate ascunse secretele cele mai importante.

Rezumatul oferit de Ripley programului alchimistului nu este decât unul dintr-un mare număr şi nu trebuie considerat paradigmatic. Explicaţia lui Raymond Lull, în al său *Codicil*, este următoarea:

> Arta este împărţită în patru părţi, corespunzând celor patru principii practice. Prima parte arată metodele de rafinare a solidelor prin lichefierea elementelor (*élémentation*) componente, dizolvarea şi separarea pietrei în cele patru elemente. Partea a doua arată metodele de a face uşoare obiectele grele prin distilări, calcinări, condensări, înhumări, solidificări, dizolvări şi animări, care pregătesc elementele. Partea a treia arată metoda de a da viaţă prin alcooluri şi de a hrăni piatra îmbibând-o cu lichide, decocţii, înhumări şi sublimări ale pietrei. Partea a patra arată metodele de a face dulci lucrurile amare şi coapte pe cele crude, prin reduceri, impregnări, înhumări, oblojiri, animări, fixări şi ceraţii.[54]

„Piatra" din propoziţia a doua nu este Piatra Filozofală, ci substanţa metalică cu care începe alchimistul. Această substanţă este, pe rând, descompusă, rafinată, energizată, şi coaptă până devine dulce, iar rezultatul pare să fie Elixirul, care nu

poate fi însă distins întotdeauna de Piatră. Probabil operațiunea a început cu mercur și a presupus utilizarea sulfului, căci pe o pagină precedentă citim că „sulful și mercurul sunt extremele tuturor metalelor, deci toate celelalte metale sunt intermediare între ele."[55]

Un trata mai timpuriu, *Oglinda alchimiei*, atribuit lui Jean de Meun, afirmă și el că toate metalele și substanțele minerale sunt făcute din mercur și sulf".[56] „Aurul", continuă autorul, „este o substanță perfectă, născută dintr-un mercur viu, pur, stabil și roșu, și un sulf curat, stabil, roșu, incombustibil și fără nici un defect."[57] Bineînțeles, nu se spune totul: „Secretul nostru este extraordinar și se ascunde în obiectul mineral din care este făcut și obținut într-un mod mai direct."[58] Mercurul și sulful obișnuite nu ajung.[59] Cum în mine acționează căldura pentru a se obține mercurul și sulful, mijloacele de a le produce este decocția.[60] La fel, cum un munte „este închis în sine de toate părțile", vasul în care se pun materialele trebuie sigilat „într-un astfel de fel, încât focul pus acolo să nu găsească o cale de ieșite când se înalță". Vasul trebuie să fie rotund, cu gâtul îngust, și din sticlă, „sau din vreun lut care reprezintă natura".[61] Operațiunea va produce o serie de culori: negru, roșiatic, verde, alb, cenușiu și auriu sau „roșu".[62] Proiecția cu produsul final necesită încălzirea timp de trei zile a unei mici cantități din elixir împreună cu o mie de părți din cealaltă substanță.[63] Aceste indicații ne permit să facem un mic progres, căci vorbesc în mod explicit despre imitația forțelor „naturale" despre care se credea că, în absența intervenției umane, produc mai lent aurul. Este evident că indicațiile sunt greu de urmat: de exemplu, unde să găsim mercur roșu și sulf care nu arde (dacă aceasta se înțelege prin *non bruslant*)? Cu toate acestea, un cititor medieval sau renascentist nu s-ar simți doar încurajat de către o altă mărturie în favoarea caracterului practic al artei sale, ci ar putea fi convins să modifice unele detalii ale propriei sale practici, căutând de exemplu mercur asociat cu minereu de fier.

Alt metal recomandat cu tărie de câteva surse este antimoniul. Acesta era lăudat în mod special în *Carul triumfal al antimoniului* (cca. 1500), al obscurului Basilius Valentinus. Valentinus dă „cinci părți de căpetenie" ale muncii alchimistului, după cum urmează: „Prima este invocarea lui Dumnezeu; a doua, contemplarea Naturii; a treia, adevărata pregătire; a patra, metoda de utilizare; a cincea, utilizarea și profitul."[64] Deși diferența dintre stadiile al patrulea și al cincilea este vagă, înțelegem cu ușurință că operațiile trebuie întreprinse cu pioșenie și nu vor reuși fără ajutorul lui Dumnezeu și de asemenea – deloc surprinzător – că studiul preliminar al naturii va revela principiile ce trebuie

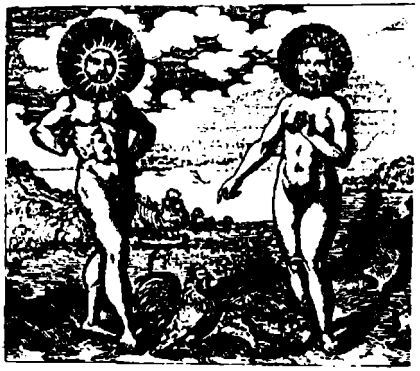
urmate. Faptul că alchimia nu era o simplă ştiinţă a naturii, sau, după standarde moderne, nici un fel de ştiinţă, este dovedit de necesitatea ca alchimistul „să fie eliberat de orice ambiţie, ipocrizie şi viciu, ca şi de defectele înrudite, ca aroganţa, îndrăzneala,,mândria, luxul, vanitatea lumească, oprimarea săracilor." Un om rău nu poate reuşi niciodată.[65] Defectele stării de conştiinţă a alchimistului, sau chiar cele de sub pragul conştiinţei de sine, vor face ca substanţele cu care lucrează el să devină recalcitrante; sau dacă nu, Însuşi Dumnezeu va interveni pentru a zădărnici munca, deşi cred că prima interpretare este cea corectă. Credinţa că materia însăşi era în parte spirituală şi deci sensibilă la atmosfera mentală sau morală va apărea în câteva documente care aşteaptă să fie luate în considerare.

Într-un pasaj posterior din *Carul triumfal* citim că mineralele au fost afectate de influenţele astrale.

> Aflu că tot ceea ce e scos din măruntaiele muntelui este infuzat de stele şi corpurile cereşti şi îşi are originea într-un anumit gaz apos, care, după ce a fost hrănit de către stele pentru un lung timp, este redus la o forma palpabilă de către elemente. În plus, aşa cum focul, cu ajutorul aerului, începe să domine, acea substanţă apoasă devine uscată; din apă este creat focul, iar din foc şi aer obţinem pământul; toate aceste elemente se găsesc încă în toate corpurile, înainte de a fi separate. Apa, transformată în pământ prin foc şi aer, este astfel prima substanţă a tuturor lucrurilor.[66]

„Gazul apos", hrănit cu razele stelelor, uscat cu focul elemental şi, cu colaborarea unui al treilea element, aerul, este redus la cel din urmă dintre acestea, pământul. „Prima substanţă" este „apa transformată în pământ", iar aceasta, conform unei note a lui Kerchringius, este acelaşi lucru cu „Apa lui Anaxagoras, Focul lui Empedocle, Prima Substanţă a lui Aristotel. Este ceea ce face copacii să crească, hrăneşte oamenii şi generează metalele."[67] „Dovada" este dată de coincidenţa afirmaţiilor a trei antici, care pentru un modern ar părea să se contrazică.

„Pământul" cu care lucrează alchimistul este, pentru Valentinus, nu mercurul, ci antimoniul: „nu antimoniul vulgar, topit, de la prăvălie", „ci minereul de antimoniu, aşa cum este scos din mină şi este transformat la început în sticlă"[68]. El se prepară prin intermediul focului; uleiul de antimoniu se obţine prin îndepărtarea din el a pământului (deşi am fi crezut că antimoniul era el însuşi pământ) şi a tuturor celorlalte impurităţi. Procesul, descris în detaliu,[69] necesită salpetru, oţet – substanţă organică, deci respinsă de multe autorităţi – sare de antimoniu, mercur de antimoniu, ulei roşu de vitriol şi ulei dulce de antimoniu.



Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius*, 1687), p. 88.

Soarele şi Luna în operaţiile alchimice. Sus se poate citi „Soarele are nevoie de Lună aşa cum Cocoşul are nevoie de găină." Epigrama se poate traduce astfel: „O Soare, tu nu faci nimic singur, dacă eu nu sunt prezentă cu puterea mea, aşa cum un cocoş este neputincios fără găină. Eu, luna, sunt aici şi îşi cer la rândul meu ajutorul, căci găina are nevoie de cocoş. Este lipsit de isteţime cine doreşte să lege cu lanţuri pe cei siliţi de fire să se cunune."

Sol – soarele, aurul şi multe altele – şi Luna – care simboliza şi argintul – trebuie unite în hermafrodit, emblemă a uniunii dintre bărbat şi femeie sau a principiilor masculin şi feminin.

Operaţiunile includ încălzirea, pulverizarea, distilarea, „circularea" timp de o lună într-un vas închis (gazul fiind trimis înapoi la fund printr-un gât curbat), sublimarea, rectificarea, distilarea în nisip şi aşa mai departe. Produsul este „leacul oamenilor şi al metalelor", un remediu suveran pentru toate bolile.[70] El este, se pare, în acelaşi timp Piatra şi Elixirul. Dacă relatarea nu este totdeauna clară – nici una dintre descrieri nu este – ea este totuşi neobişnuit de amănunţită.

Rezumatele de felul acesta pot fi continuate la infinit; dar atât în spatele operaţiunilor chimice pe care le-am studiat, cât şi în cel al tradiţiei mistice către care ne vom îndrepta în curând, se află anumite presupoziţii comune, cel mai uşor accesibile în *Tăbliţa de smarald* a lui Hermes, la care se face o referire constantă, ca la o autoritate excepţională şi aproape divină. Tăbliţa este scurtă şi va fi transpusă în întregime, cu adnotări interpretative adăugate între paranteze.

„1. Nu spun minciuni, ci lucruri adevărate şi foarte sigure.

2. Cele de jos sunt asemănătoare celor de sus, iar cele de sus sunt asemănătoare celor de jos, pentru a îndeplini minunea unui singur lucru." (Adică există „planuri corespondente" la diverse nivele ale creaţiei: deci putem face analogii între microcosmos şi macrocosmos, regatul mineral şi cele uman, animal şi vegetal etc.)

„3. Şi aşa cum toate lucrurile au fost produse prin intermediul unei singure Fiinţe, tot aşa toate lucrurile au fost produs din acest lucru unic

prin adecvare." (Cum Dumnezeul care a creat universul este Unu, obiectele create trebui să fi fost produse dintr-o singură – adică nediferenţiată – materie primă.)

„4. Tatăl lui este Soarele, mama lui este Luna; vântul îl poartă în pântece, doica lui este pământul." (Acesta este un aforism deosebit de complex. Conform părerii lui Redgrove, soarele şi luna simbolizează aici spiritul şi materia.[71] Explicaţia este posibilă, dar cum aurul era asociat cu soarele şi luna cu argintul – simbolurile astrologice pentru soare şi lună sunt identice cu simbolurile alchimice pentru aur şi argint – cel puţin aştrii luminători sugerează cele mai preţioase şi mai elevate metale. Dacă luna este asociată apei, cum se obişnuia, datorită „umezelii" sale,iar soarele cu Focul, se înţelege că *prima materia* este generată prin foc, născută din apă, coborâtă din cer de către vânt şi hrănită de pământ.)

„5. El este sursa oricărei perfecţiuni, în lumea întreagă." (Fireşte. Nu trebuie sursa tuturor lucrurilor bune să fie şi mai bună?)

„6. Puterea sa este perfectă dacă se transformă în pământ." (Ceea ce rămâne după ce pământul îi este „doică" primei materii este altceva decât pământ, aşa cum cea care dă să sugă nu este acelaşi lucru cu copilul pe care îl hrăneşte. Dar materia primă, dacă vrem să o folosim în scopuri omeneşti, trebuie „fixată" într-o substanţă stabilă ce poate fi mânuită.)

„7. Desparte pământul de foc, ceea ce este subtil de ceea ce este material, acţionând cu prudenţă şi judecată." (Cum focul este principiul volatil – sau uneori aerul – stabilitatea se atinge prin îndepărtarea acestuia. Sau, alternativ, dar mai puţin probabil, pământul este impur („material") şi se doreşte un foc purificat („subtil").

„8. Urcă cu cea mai mare înţelepciune de la pământ la ceruri şi apoi coboară din nou pe pământ şi uneşte între ele puterile lucrurilor superioare şi ale lucrurilor inferioare. Astfel vei dobândi slava întregii lumi şi întunericul va zbura departe de tine." (Separă partea volatilă a substanţei prin evaporare, dar continuă încălzirea până când gazul se reuneşte cu corpul părinte şi vei obţine Piatra, care îţi va aduce slavă.)

„9. Acest lucru este cea mai mare forţă dintre toate forţele, deoarece depăşeşte toate lucrurile subtile şi le pătrunde pe toate cele solide." („Puternicul" produs al distilării şi al unirii va domina substanţele mai puţin solide, dar datorită propriului său caracter subtil va „pătrunde" şi astfel va domina alte lucruri solide, mai puţin pure şi cvasi-spirituale decât el însuşi.)

„10. Aşa au fost create toate lucrurile." (Operaţiunea alchimic constituie paradigma procesului de creaţie. Putem remarca şi conotaţiile sexuale ale cuvintelor precedente: soarele ca masculin, luna ca feminină, „unirea" puterilor lucrurilor superioare cu cele inferioare, sugestia că pământul este o matrice sau un pântece, aerul ca vehicul ce transportă sămânţa.)

Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius*, 1687), p. 106.

Prima materia a alchimiei. Rândurile de deasupra emblemei înseamnă „Piatra este aruncată asupra pământului și este ridicată în înaltul munților și trăiește în aer și o hrănesc păraiele – adică, mercurul." Epigrama se traduce astfel: „Se spune că Piatra este gunoi lipsit de valoare și că zace aruncată la întâmplare pe străzi astfel încât bogații și săracii o adună pentru ei. Alții cred că se găsește în munții cei înalți, sau în aer, printre adieri; iar alții spun că o hrănesc păraiele. Toate aceste lucruri sunt adevărate, fiecare în felul lor; dar eu vă cer să îi căutați prețul cel mai mare în locurile muntoase." Mercurul este aici în mod evident *hyle* sau *prima materia* cu care alchimistul își începe operațiunile; el poate fi găsit peste tot, nu este prețios și nici rar. Cel mai bine e să îl căutăm în munți, deoarece acolo e cel mai pur sau deoarece ar trebui obținut în secret.

„11. De aici urmează minunate adecvări, care sunt astfel produse." (De la produs, Piatra sau Elixirul, sau amândouă, vor decurge mutații sau vindecări.)

„12. De aceea numele meu este Hermes Trismegistus, căci dețin trei părți din filozofia întregii lumi." (Cele „trei părți" sunt neclare; una ar putea fi știința naturii, cealaltă divinitatea, dar nu o pot identifica pe a treia. Explicația dată în mod obișnuit termenului „Trismegistus", „De trei ori mare", este că Hermes era cel mai mare filozof, cel mai mare preot și cel mai mare rege. În orice caz, acest paragraf ne asigură că *Tăblița de Smarald* posedă o autoritate de necontestat.)

„13. Atât am avut de spus despre lucrarea Soarelui." („Soare" înseamnă aici Dumnezeu, foc, aur și poate și alte lucruri.)[72]

Odată ce ridicăm vălul, operațiunile par relativ simple, iar simplitatea era subliniată de una din tradițiile majore. Conform acestei școli, maestrul aflat în posesia adevăratului secret începea cu o singură substanță – nu cu mercur sau sulf – care nu este identificată în mod clar niciodată, deși autorii pretind mereu ca oferă indicii adecvate. Uneori ea pare să fie pământ obișnuit, alteori din nou apă, iar cel puțin o dată, nisip; dar, în orice caz, era ceva la îndemâna tuturor, ceva pe

care nevestele îl aruncă în stradă şi cu care se joacă copiii. Lucrarea lui Ripley; *The Compound of Alchemy* [*Compusul alchimic*], vorbeşte pe acest ton:

> Orătăniile şi peştii ni-l aduc nouă,
> Îl are oricine şi pretutindeni este,
> În tine, în mine, în orice loc şi timp. [73]

Pentru membrii acestei şcoli, şi reacţiile chimice erau simple. Substanţa era pusă într-un vas, care era apoi închis ermetic şi încălzit la un foc mic până când se distila un gaz, iar reziduul solid devenea negru. Încălzit şi mai mult, gazul se recombina cu solidul, care devenea apoi de un alb strălucitor; iar continuarea preparării transforma culoarea în „roşu", care marca Piatra sau Elixirul. Cu toate acestea, aşa cum am arătat, pentru cei mai mulţi alchimişti procesele erau mult mai complexe.

Închei această parte a prezentării cu remarci despre Paracelsus, care ocupă o poziţie ambiguă între „chimişti" şi mistici. Dacă, pe de o parte, el anunţă, sau poate realizează tranziţia la iatrochimie sau chimia medicinală – până în vremea sa medicamentele avuseseră o origine în principal vegetală sau animală – de cealaltă parte le continuă, cu o insistenţă în argumentaţie ce îi e specifică, noţiunile mistice înrădăcinate în atitudini exact opuse celor ştiinţifice.

Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 350

Spiritul, sufletul şi trupul în operaţiile alchimice. Norul de sus este simbolul obişnuit pentru Dumnezeu. Din el iese spiritul, sub care se găsesc Soarele şi Luna, reprezentând aici sufletul şi trupul. Spiritul răsuflă într-o pungă cu formă bizară cu şapte deschideri care dau spre două figuri omeneşti probabil menite a fi masculină şi feminină. Broasca şi dragonii sunt figuri aparţinând stadiilor operaţiilor alchimice. Pe pagina următoare autorul anonim interpretează aurul, tămâia şi smirna aduse copilului Hristos de Magi în termeni care le asociază „pietrei noastre celei mai bune" aurul era Soarele şi „trupul nostru", tămâia era sulful şi „sufletul vieţii noastre", smirna era mercurul sau Luna. Cele trei împreună nu sunt decât „unu în stare", aşa cum Treimea este unu.

Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius, 1687), p 34.

O emblemă care identifică o piatră mitologică cu piatra filozofală: detaliu al efortului asiduu al mitografilor de a găsi în vechile mituri o înţelepciune ascunsă. În rândurile de sus ni se spune că „Piatra vomitată de Saturn după ce a înghiţit-o în locul fiului său Jupiter a fost aşezată pe Helicon (munte în Boetia) ca un monument pentru oameni". În epigramă se spune „Vrei să ştii de ce spun poeţii atât de des ‚Helicon' şi de ce vârful lui este căutat de toţi? În vârf este o Piatră, un monument aşezat pe culme pe care Tatăl l-a înghiţit în loc de Jupiter şi apoi a scuipat-o. Dacă înţelegi lucrul aşa cum sunt rostite cuvintele, mintea ta e neghioabă, căci e vorba de piatra alchimică a lui Saturn."

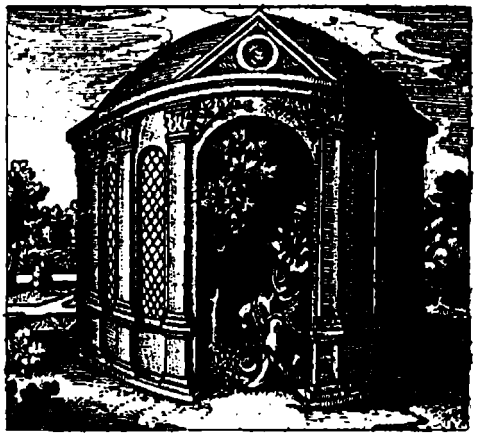
Adam, credea Paracelsus, a inventat la început artele. Ele au fost gravate de către succesorii săi, cu hieroglife, pe două tăbliţe de piatră, una dintre care a fost descoperită mai târziu de Noe pe Muntele Ararat. Cunoaşterea transmisă în acest fel a fost mai apoi împărţită în mai multe părţi, printre care astronomia, magia, cabala şi alchimia. Avram, astrolog şi matematician, a dus cu sine înţelepciunea ezoterică în Egipt, „drept care egiptenii s-au ridicat la o înălţime atât de mare, încât această înţelepciune a fost luată de alte naţii de la ei." Iacob a tuns oile prin magie; Moise cunoştea şi el artele egiptene (după cum spune *Biblia*); cunoştinţele de acest fel ale lui Daniel sunt demonstrate de interpretarea cabalistică a cuvintelor „Mene, mene, Tecelphares" (pentru „Tekel Upharsin" al Bibliei Regelui Iacob). Regilor persani li se spunea „înţelepţi", ca şi magilor care l-au vizitat pe copilul Hristos. Hermes era numit Trismegistus „deoarece era rege, preot, profet, magician şi filozof al lucrurilor naturale. Un altul era Zoroastru." Ca şi egiptenii, Homer a învăluit misterele în „figuri enigmatice şi istorii şi termeni obscuri", iar Pitagora a împrumutat ideile lui Moise. Hipocrate, Thales din Milet, Anaxagoras, Democrit şi alţii, au încercat de asemenea aceste arte, dar nu le-au stăpânit, datorită sentimentului lor de superioritate faţă de „barbari". Filozofia lor a fost preluată de romani, prin care s-a răspândit în toată Europa. „S-au fondat multe academii pentru propagarea dogmelor şi regulilor, astfel încât cei tineri să

Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius, 1687), p112.

Rebis-ul alchimic ca androgin. Rebis-ul – compus hermafrodit al lui sol şi al Lunii, sau al aurului şi al argintului – „se naşte din cei doi munţi ai lui Mercur şi Venus". (Prin *mons Veneris* se face probabil o aluzie sexuală.) Epigrama spune „Anticii spun că *rebis*-ul este un lucru îndoit, deoarece este androgin – bărbat şi femeie într-un singur trup. Căci se naşte în doi munţi şi se numeşte ‚hermafrodit', adus de Venus cea abundentă lui Hermes. Nu îi dispreţuiţi sexul cel dublu, căci bărbatul şi femeia ţi-l vor da pe Rege în unul şi acelaşi lucru." Hermafroditul este bineînţeles un simbol al uniunii – ceea ce ar trebui să numim „compunere".

poată învăţa; iar acest sistem înfloreşte la germani şi alte naţii chiar până în ziua de azi."[74] Deşi nimic din toate acestea nu este nou, este important să înţelegem că, în ciuda realului serviciu adus prin deschiderea de noi perspective pentru medicină, Paracelsus nu era defel în toate privinţele un cruciat al modernităţii.

În ceea ce priveşte alchimia, cea mai faimoasă doctrină a sa avea de a face cu cele trei „principii" ale sulfului, mercurului şi sării, cu care a încercat – până la un punct – să înlocuiască cele patru elemente tradiţionale. El considera că sulful era sursa combustibilităţii, a substanţei şi a structurii; sarea era răspunzătoare pentru soliditate şi culoare; mercurul reprezenta trăsătura gazoasă. Astfel, când arde o crenguţă, flacăra vine de la sulf, fumul de la mercur şi cenuşa de la sare. Admirabil simplitate a sistemului era însă compromisă de recunoaşterea faptului că „Există tot atâtea feluri de sulf, sare şi mercur, câte obiecte există", astfel încât termenii devin simple prescurtări pentru principiile pe care el credea că le întrupează. În plus, elementele tradiţionale erau mai degrabă degradate decât abolite, sau poate ridicate prea mult în rang pentru a mai fi de folos. Într-una din teorii, cele patru elemente materiale compun corpul, sufletul este chintesenţa, iar elementele cosmice – pământ, apă, aer şi foc – sunt „matrice" sau poate patru sfere concentrice, dintre care se presupune că pământul este situat la interior, iar focul la exterior. Toate obiectele particulare – probabil omul, animalele, plantele şi mineralele, sau poate numai părţile lor componente – sunt compuse însă din



Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius, 1687), p25.

Bătrânul şi merele de aur: ilustraţie a unei alegorii alchimice tipice. Rândurile latineşti de sus spun „Încuie pomul cu bătrânul într-o casă plină de rouă şi mâncându-i fructul el va întineri." Epigrama de jos spune „În grădina Înţelepciunii creşte un pom care face mere de aur. Pe acestea trebuie să le iei, împreună cu un bătrân. Cei doi trebuie închişi într-o casă de sticlă plină de umezeală timp de multe zile; apoi, minune! el se va sătura de fructul pomului şi, deşi a fost bătrân, el va întineri." Casa de sticlă este, desigur, un vas; identitatea lui „Arbor" şi a lui „Senex" este incertă.

sulf, mercur şi sare. Toate acestea provocau confuzii printre mulţi dintre contemporanii săi şi poate şi printre proprii discipoli, ca şi printre istoricii moderni.[75]

De la acest început, Paracelsus continuă prin a explica creaţia, în care reapar cele patru elemente tradiţionale. „Principiul... oricărei geneze a fost Separaţia." Firmamentul, sau sfera stelelor fixe, a separat focul de tot ceea ce conţine; „spiritele şi visele s-au separat de aer"; „peştii, sarea, plantele marine şi celelalte s-au separat de apă; iar lemnul, piatra, animalele şi plantele de uscat s-au separat de pământ".[76] Dacă separaţia ajunge destul de departe, ea va duce în cele din urmă la *prima materia*, care nu este nici unul dintre elemente.

Allen G. Debus, al cărui mod de a-l înţelege pe Paracelsus îmi stârneşte respectul, a identificat în explicaţia dată creaţiei influenţe evreieşti; dar împrumuturile au avut multe surse. Cele trei principii provin din Islam, iar implicaţiile medicinale ale cosmologii aveau o origine hermetică şi neoplatoniciană. De exemplu, învăţătura conform căreia diversele organe umane aveau fiecare un „guvernant" al său este influenţată în mod evident de hermeticii *daimones*, care deţineau responsabilităţi similare.[77] Numerologia pitagoreică sau cabalistică joacă de asemenea un anumit rol, aşa cum jucase în teoriile lui Raymond Lull sau Geber; iar „empirismul" salutat de către unii ca pas preţios în direcţia metodelor ştiinţifice moderne pare în fapt să fi inclus o acceptare cu totul necritică a

Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum* (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius, 1687), p 73.

Uciderea balaurului alchimic. „Balaurul (mercurul) nu este ucis decât cu (în locul lui *de*) fratele şi sora sa, care sunt Soarele şi Luna (aurul şi argintul)." Epigrama poate fi tradusă astfel: „Este o lucrare care cere nu puţină artă, să fi prăbuşit balaurul în moarte astfel încât să nu poată fi înviat curând pentru a se târî pe pământ. Fratele şi sora lui, lucrând împreună, trebuie să îi apese în jos faţa cu beţe, iar nici un alt lucru nu îu poate aduce moartea. Fratele lui este Phoebus, însă sora lui este Cynthia; Python a căzut de mâna lui, dar Orion de a ei."

poveştilor băbeşti, pe care Paracelsus le considera verificate de experienţă. Totuşi, alchimia nu avea drept scop obţinerea aurului, ci medicina. Efectul său final a fost deschiderea unei game întregi de noi posibilităţi farmaceutice, care, deşi au pătruns foarte lent în Anglia, până la mijlocul secolului al şaptesprezecelea au provocat războiul dintre medicii adepţi ai lui Paracelsus şi cei ai metodelor tradiţionale, galenice şi hipocratice. Pe continent, efectele s-au simţit cam de prin 1550.[78] În general, deşi Paracelsus trebuie menţionat în orice studiu detaliat al alchimiei, el se situează cu mult în afara ambelor curente principale. Spre cel de al doilea dintre acestea, cel predominant mistic, ne îndreptăm acum.

IV. Doctrina mistică

Într-o măsură chiar mai mare decât tradiţia chimică, doctrina mistică se baza pe înţelepciunea Antichităţii îndepărtate şi pe existenţa în trecut a unei bogate literaturi ezoterice, inteligibilă doare pentru cei iniţiaţi. „Epocile trecute", scria Ashmole, „ne-au transmis, ca râurile pe valurile lor, lumina mai mare şi învăţături sofisticate; dar ceea ce era profund şi misterios, părţile ei grele şi solide, s-a dus la fund; de unde nu este de scos de către cei care încearcă să se scufunde."[79] Scriind cam prin 1650, el regreta pierderea unor documente preţioase în urma distrugerii bibliotecilor mănăstirilor: „Într-adevăr (atât de mare a fost nenorocul

Gio[vanni] Battista Nazari, *Della Tramutatione metallica sogni tre* (Brescia: Pietro Maria Marchetti, 1599), p. 47.

Autorul visează, cu ochii deschişi, despre alchimie – deşi ar fi riscant să presupunem că desenatorul a intenţionat vreo asemănare. Viziunile îmbracă forma obişnuită a unor obiecte, figuri, situaţii şi evenimente alegorice cu sensuri ascunse pe care fie le ghiceşte cel ce visează, fie le explică un personaj din vis. Ochii deschişi ar putea sugera activitatea raţiunii: cel ce visează reacţionează inteligent la ceea ce vede. Imaginea este repetată din când în când în carte.

învăţăturii, în timpul acelei mari devastări a bibliotecilor noastre englezeşti, încât) unde apărea o Literă Roşie sau o Diagramă Matematică, ele erau destul pentru a face cartea papistaşă sau diavolească."[80] Ashmole nu considera nelegiuită magia

Gio[vanni] Battista Nazari, *Della Tramutatione metallica sogni tre* (Brescia: Pietro Maria Marchetti, 1599), p. 16.

În primul vis – despre o falsă transmutaţie – autorul vede o imagine „aurită" a unui măgar aşezat pe o piatră rotundă. Aceasta, se gândeşte el, „trebuie să fie vreo scriere a lui Apuleius, sau al unui autor modern de al nostru, care are de a face cu *Măgarul de aur*. Măgarul îşi sprijină umerii de un corn al abundenţei plin de fructe şi de flori fără nici un folos şi cântă la un fluier (*sonando con certi ciffoletti**). În jurul lui sunt „maimuţe jucăuşe", care execută un dans ridicol. Măgarul, hotărâşte el, trebuie să însemne, ca şi pentru egipteni, „vorbăreţul, mincinosul, sofistul"; cornul abundenţei şi conţinutul acestuia simbolizează „o artă sau invenţie lipsită de roade". Pe scurt, imaginea constituie un avertisment pentru toţi alchimiştii în devenire, că ar putea-o lua pe căi greşite şi să nu aibă nici un succes.

* Pentru modernul „zufolo". Îi datorez această identificare colegului meu Enrico de Negri.

conţinută de diagrame, ca invocaţiile, necromanţia sau vrăjitoria, ci „o cercetare a acelor virtuţi ascunse pe care Dumnezeu a binevoit să le dea lucrurilor create."[81] Am mai întâlnit această convingere şi în alte capitole. Unul dintre motivele ei era dificultatea de a înţelege universul fizic în orice alt mod, într-o epocă în care datele ştiinţifice empirice erau puţine. Înainte de inventarea microscopului, mai ales, infrastructura materiei rămânea invizibilă, astfel încât concluziile despre aceasta trebuiau trase din concepte derivate din distincţiile făcute între procesele mentale, după standardele moderne, nu prea aveau vreun referent în lumea fizică. Dar mai existau şi alte surse, una dintre cele mai puternice fiind legată de dovezile oferite de istorie, aşa cum era înţeleasă aceasta.

O parte din această istorie era biblică. Adevărul se găseşte doar în Dumnezeu, ne spune Henry Mathadanas în *Vârsta de Aur Reîntoarsă*:

> iar doar prin el Adam şi ceilalţi patriarhi, Avraam, Isaac şi Iacob, au putut să aibă mereu sănătate şi o viaţă lungă şi să îşi strângă mari averi. Prin acest Spirit cei Şapte Înţelepţi au inventat Artele şi au dobândit bogăţii. Cu ajutorul Lui au ridicat Noe Arca, Solomon Templul, iar Moise tabernaclul.; prin El au fost purtate în Templu vasele de aur curat; prin El Solomon a dobândit o cunoaştere desăvârşită şi a îndeplinit fapte măreţe.[82]

Gloria lumii îi pomeneşte de asemenea pe patriarhi, dar subliniază longevitatea lor extraordinară.

> Cu ajutorul acestui foarte nobil leac, mulţi oameni, de la moartea lui Adam, până la al_patrulea regat, şi-au asigurat o sănătate perfectă şi foarte multe zile de viaţă. Deci cei care posedau o bună cunoaştere a Leacului au atins şi trei sute de ani, alţii patru sute, unii cinci sute, ca Adam; iar alţii nouă sute, ca Matusalem şi Noe.[83]

Vârsta înaintată a patriarhilor era o mărturie limpede în favoarea existenţei Elixirului. Mai apoi, avea să se zvonească din când în când că unii alchimişti au trăit cinci, sau chiar şapte sute de ani, iar un practicant al artei numit Arthepius „ a pretins că a ajuns la vârsta de 1025 de ani. [Roger] Bacon a acceptat această necondiţionat afirmaţie."[84] Paralelele biblice au contribuit la a face astfel de afirmaţii credibile. Dar „istoria" conţinea mult mai multe lucruri. Arborele genealogic al artelor oferit de Paracelsus seamănă cu altele, menţionate în capitolele anterioare; iar în multe dintre acestea intrau nu numai nume de evrei şi greci, ci şi de perşi, caldeeni şi egipteni, despre care nu numai că se credea că au existat, dar erau practic necunoscuţi în afara tradiţiei oculte. Exemple sunt

Zoroastru şi Hermes. Respingerea artelor ar fi însemnat repudierea dovezilor istorice.

Un alt sprijin se găsea în referirile la pietre din Scriptură. „Oare nu aţi citit niciodată în Scriptură?" a întrebat Hristos. „Piatra pe care au lepădat-o zidarii va fi pusă în capul colţului".[85] Sau în *Fapte*, 4[:11]: „El este piatra lepădată de voi, zidarii, care a ajuns să fie pusă în capul unghiului." Şi în *Romani* 9[:33]: „Este scris, Iată, că pun în Sion o piatră de poticnire şi o stâncă de cădere: şi cine crede în El nu va fi dat de ruşine".[86] Sau, încă o dată: „Aşa a grăit Domnul Dumnezeu, Iată, pun în Sion temelia unei Pietre, o temelie neclintită."[87] Fiecare referire biblică la vreo piatră risca să fie interpretată ca Piatra Filozofală. Ideea nu provoca dificultăţi, deoarece se presupunea că, pe lângă doctrina exoterică, exista şi una secretă, care fusese transmisă oral pentru a o apăra de cei nesăbuiţi şi de cei răi.

Încă şi mai impresionante erau paralelele cu adevărurile creştine fundamentale. Acestora li se acordă o importanţă specială în *Hidrolitul Sofic*:

> Din nou, aşa cum compusul nostru chimic... este supus acţiunii focului şi este descompus, dizolvat şi bine digerat, iar acest proces, înainte de a se încheia, prezintă diverse schimbări cromatice, şi acest Om Divin şi Dumnezeu Omenesc, Iisus Hristos, a trebuit, din voia cerescului Său Tată, să treacă prin cuptorul nenorocirii, adică prin multe necazuri, insulte şi suferinţe, în timpul cărora înfăţişarea Sa exterioară s-a schimbat dureros...
>
> Şi aşa cum spun Înţelepţii, că procesul de digestie chimică menţionat mai sus este încheiat în general înainte de a trece patruzeci de zile, acelaşi număr pare s aibă o semnificaţie deosebită în Scriptură, mai ales în legătură cu viaţa Domnului nostru. Israeliţii au rămas în pustiu timp de patruzeci de zile; Moise a stat pe Muntele Sinai pentru patruzeci de zile şi de nopţi; fuga lui Ilie de Ahab a durat tot atât. Hristos a postit timp de patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi în pustiu; El a petrecut patruzeci de luni predicând pe pământ; a zăcut patruzeci de ore în mormânt – le-a apărut apostolilor la patruzeci de zile după înviere. Înainte de a trece patruzeci de ani de la Înălţarea la cer a lui Hristos, Ierusalimul a fost distrus de către romani şi făcut una cu pământul.[88]

Pentru cititorul modern este evident că lucrurile sunt puţin forţate. Nu există vreo garanţie în Scriptură pentru cele patruzeci de luni de predicat sau pentru cele patruzeci de ore în mormânt, iar cei 38 de ani dintre moartea lui Hristos şi distrugerea Ierusalimului (dacă, aşa cum e probabil, se considera că crucificarea a avut loc în anul 33 d. Hr.) devin convenabile prin expresia „înainte de a trece patruzeci de ani". Nu este cinstită nici afirmaţia că după spusele

înţelepţilor procesul chimic „este încheiat în general înainte de a trece patruzeci de zile". Deşi se menţionează uneori această perioadă, estimările variau mult. Thomas Charnock avea nevoie de 368 de zile: 182 pentru a obţine substanţa neagră, 150 pentru a o face să devină albă şi 36 pentru a o transforma pe aceasta în galbenă.[89] Miles sau (William) Bloomfield face mare caz de numărul 40, darîi ia patruzeci de zile pentru a crea Corbul, „cam" încă patruzeci pentru a obţine albul şi o perioadă nespecificată pentru a atinge culoarea galbenă, care era apoi „fixată" timp de patruzeci de zile.[90] *Misterul alchimiştilor* al lui Ripley declară că producerea Pietrei durează un an. Şi există multe alte estimări.[91] Însă cititorii *Hidrolitului Sofic* nu erau probabil deranjaţi prea mult de astfel de scrupule. Fără îndoială că ei auziseră despre cele patruzeci de zile şi erau mulţumiţi să vadă acest număr integrat în restul seriei de „40" asociaţi istoriei sacre.

Mai erau citate ca dovezi multe alte paralele cu doctrina creştină. *Gloria lumii* oferea mângâiere alchimistului „de felul liniştitor al amarei patimi şi morţi a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, al pogorârii Lui în iad, slăvita şi sfânta Lui Învierea în ziua a treia şi victoria şi triumful Său asupra, păcatului, morţii, Diavolului şi iadului."[92] Suferinţa lui Hristos este asemănată agitaţiei substanţelor chimice, solidificarea în Corbul cel urât – coborârii în Iad; transformarea în albul strălucitor este echivalată cu Învierea, iar acţiunea Pietrei sau a Elixirului seamănă cu opera de mântuire. Echivalarea dintre mutaţia metalelor şi mântuire apare şi în *Hidrolitul sofic*:

> aşa cum Piatra Filozofală, care este Regele Substanţelor, are puterea, prin mijlocirea coloritului său şi a alesei sale perfecţiuni, de a schimba celelalte metale, imperfecte şi inferioare, în aur curat, aşa şi Regele nostru ceresc şi Piatra de Temelie fundamentală, Iisus Hristos, poate doar el să ne curăţească pe noi, păcătoşii şi oamenii lipsiţi de desăvârşire prin binecuvântata sa Culoare rubinie, adică Sângele Său.[93]

Hristos şi Piatra sunt amândoi regi, iar „roşul", care alterna cu galbenul ca nuanţă a aurului şi a Pietrei, era corespondentul în domeniul mineral al sângelui lui Hristos în cel spiritual. Din nou, cum partea volatilă a unei substanţe fizice era denumită „spiritul" acesteia, distilarea putea fi comparată cu botezul: „Dacă noi oamenii am fi purificaţi şi curăţiţi de păcatul originar şi de murdăria lui Adam... am putea dobândi perfecţiunea şi fericirea eternă doar prin puterea regeneratoare a apei şi a Spirtului, aşa cum substanţa chimică regală se regenerează prin apă şi propriul ei spirit."[94]

Biblia se putea infiltra şi ea în alegoriile narative, care în acelaşi timp îi serveau alchimistului drept instrumente mnemonice şi împrumutau proceselor acestuia ceva din emoţia dramei – adeseori erotică. În *Vârsta de aur reîntoarsă*, povestirea unui vis este plină de citate din *Cântarea Cântărilor*. Autorul se imaginează prezent la o procesiune a celor şaizeci de regine, opt sute de concubine şi nenumărate fecioare ale lui Solomon. Apoi vede o femeie cu sânii dezgoliţi: „Coapsele ei erau ca două semilune, create de către Stăpân; buricul era ca o cupă rotundă; pântecul ca o movilă de grâu înconjurată de trandafiri; sânii ca două tinere căprioare gemene." „Stăpânul" este, printre altele, maestru alchimist, iar semilunile sugerează simbolurile obişnuite pentru lună şi argint, metalul asociat cu aceasta. Această fecioară, ni se spune, este „fecioara pură şi castă din care a fost făcut şi creat Adam", iar „sudoarea ei însângerată şi lacrimile îngheţate" vor întări cugetul celui ce visează şi îi vor da o viaţă calmă. Virginitatea pare a sugera *prima materia*, iar sudoarea şi lacrimile, care mântuiesc la fel cu cele ale lui Hristos, reprezintă gazul distilat din substanţele chimice. Mai târziu, autorului i se spune să aleagă o fecioară goală ca iubită; el procedează în consecinţă, declarând: „Veşmintele ei sunt vechi, murdare şi spurcate, dar le voi curăţa şi o voi iubi din toată inima". Veşmintele reprezintă aproape cu siguranţă Corbul, masa neagră şi neplăcută la vedere rămasă la fundul vasului – sugerat la rândul lui de „cupa rotundă" a buricului, pomenită mai devreme – după ce „spiritul" a fost alungat. După ce a obţinut piatra, autorul recurge la *Cântarea Cântărilor*: „Iubitul mea e alb şi roşcat, întâiul dintre zece mii. Capul lui e ca cel mai bun aur, şuviţele lui sunt stufoase şi negre ca şi corbul."[95] Conştiinţa mitică absoarbe uşor astfel de bizarerii prin vestigiul produsului final al Corbului, care trebuia să dispară.

Se mai pot oferi multe alte exemple. Încă dintr-o perioadă timpurie, aşa cum am remarcat în capitolele precedente, numerelor le erau atribuite semnificaţii mistice, ca la Pitagora, Platon şi în cabală. Astfel, cititorii atraşi de ideile transcendenţei se puteau lăsa impresionaţi de următorul fragment din *Tripodul de aur*:

> Am arătat deja că toate lucrurile sunt făcute din trei esenţe – adică mercur, sulf şi sare – iar cu aceasta am spus adevărul. Dar află că Piatra se compune din unu, doi, trei, patru şi cinci. Din cinci – adică chintesenţa propriei sale substanţe. Din patru, prin care trebuie să înţelegem cele patru elemente. Din trei, iar acestea sunt principiile tuturor lucrurilor [paracelsienele mercur, sulf şi sare]. Din doi, căci substanţa materială este dublă [pură şi impură, sau trup şi spirit]. Din unu, iar acesta este prima

esenţă a tot ceea ce a fost emanat din primul *fiat* al creaţiei [*prima materia* sau *hyle*].[96]

Deşi *Tripodul de aur* pare a fi un document târziu – nu am reuşit să îl datez – scrierile lui Lull erau deja numerologice într-o mare măsură.

Am mai putea arunca o privire scurtă spre alte câteva alegorii, fără a mai acorda atenţie dovezilor scripturale, ci concentrând-o asupra rolului jucat de analogii. Unele dintre aceste ficţiuni sunt atât de transparente, încât transformarea alegorică trebuie căutată pentru a fi văzută. De exemplu, *Bloomefields Blossoms; sau Tabăra Filozofiei* începe cu un vis în care Timpul îl introduce pe autor în Tabăra Filozofiei, unde întâlneşte alţi alchimişti, adevăraţi şi falşi, printre care Hermes, Aristotel, „Morien", „Senior în Turba" (o referinţă la o lucrare numită *Turba philosophorum*), Democrit, Albert (Albertus Magnus), Roger Bacon, „Ramund" sau Raymond Lull, „călugărul şi canonicul din Bridlington", (poate Valentinus şi George Ripley) şi de asemenea Filozofia însăşi, care îl „încredinţează" pe autor lui „Raymund Lullie" pentru a-l instrui.[97] Aceasta vrea să spună că Bloomfield a petrecut mult timp studiind literatura alchimică şi i-a găsit pe unii autori mai demni de încredere decât pe alţii, dar urmează în special doctrinele lui Lull. În *Breviarul filozofiei naturale*, mesajul este mai puţin direct. Thomas Charnock pare să declare „roagă-te şi fii milos, dacă vrei să reuşeşti", dar s-ar putea să fi intenţionat să spună şi câte ceva despre materiale. El vorbeşte despre doi săraci care cer de pomană, deoarece vor naviga pe mare timp de trei luni într-o corabie de sticlă, pentru a suferi „toate furtunile Văzduhului", pentru ca să călătorească pe drumuri primejdioase, să nu aibă nici un fel de hrană, în afară de apa coborâtă din nor, ca să fie arşi şi înnegriţi de către lună şi, în sfârşit, într-un alt climat, să primească un corp spiritual „care, dacă ar fi vândut, / vă spun adevăr, face cât greutatea sa în aur". Dacă alchimistul le va da „un bănuţ să aibă de băut în călătorie", va ajunge mai repede.[98] Se vede uşor prin această mască. Cei doi oameni sunt probabil mercurul şi sulful, corabia de sticlă este vasul în care vor fi încălziţi, furtuna reprezintă vaporii agitaţi, drumurile primejdioase sunt transformările şi efervescenţele, apa de la nor este abur condensat, negreala este aceea a Corbului, celălalt climat este unul cvasi-spiritual, atmosfera în care există Piatra sau Elixirul, menţionarea aurului sugerează transmutaţia, iar bănuţul ar putea fi cuprul care va uşura procesul dacă este adăugat amestecului de mercur şi sulf.

Alte alegorii sunt mai elaborate, ca aceea citată de Taylor din *Viziunile lui Zosimus*, care, dacă a existat vreodată, trebuie să fi trăit în secolul al patrulea d. Hr.

Din nou în vis, Zosimus vede un altar în formă de vas rotund, slujit de către un preot în alb şi mai vede, urcând a patra treaptă,

> venind de la Răsărit, pe cineva cu o sabie în mână. Şi l-am văzut în spatele lui pe un altul, purtând un obiect rotund, strălucitor, frumos la vedere, numit meridianul Soarelui [după cât se pare, e vorba de cinabru], iar apropiindu-mă de locul de pedeapsă, cel care purta sabia mi-a spus „Taie-i capul şi jertfeşte-i carnea şi muşchii pe rând, pentru ca mai întâi carnea lui să fie fiartă după cum se cade şi ca mai apoi să sufere pedeapsa." Iar astfel, trezindu-mă din nou, am spus, „Bine pricep că aceste lucruri privesc lichidele din arta metalelor."[99]

Altarul în formă de vas rotund este bineînţeles din nou retorta, sau alt recipient, iar treapta a patra simbolizează al patrulea stadiu al procesul alchimic. Omul cu sabia vine de la răsărit, poate pentru că Zosimus îi atribuia alchimiei o origine orientală, iar obiectul alb şi rotund, indiferent dacă este sau nu cinabrul, era probabil un material importat şi el de la răsărit. În orice caz, termenul „meridianul Soarelui" sugerează Orientul: aşa cum am văzut în capitolul despre astrologie, Pico accepta convingerea comună potrivit căreia soarele încălzea mai mult în Est decât în Vest şi nu producea pietre preţioase şi substanţe aromatice decât acolo.[100] Altarului în formă de vas i se spune „locul de pedeapsă" deoarece, aşa cum am mai remarcat, se presupunea că materialele folosite în alchimie sufereau în timpul reacţiilor. Ceea ce în acest fragment se spune mai explicit decât în altele este trasarea unei paralele între macerarea unui corp solid inert şi sfâşierea unei fiinţe omeneşti sau unui animal, ca în război sălbatic sau răzbunare.

Metafora luptei nu este, într-adevăr, rară. Alchimistul îşi înjunghie sau îşi torturează materialele, sau acestea se bat între ele până când mor amândouă. În *Tripodul de aur* citim cele ce urmează:

> Bărbatul cel de două ori de foc trebuie hrănit cu o lebădă de zăpadă, iar ei trebuie să se înjunghie unul pe celălalt şi să readucă reciproc la viaţă; iar aerul bărbatului de foc întemniţat va ocupa trei din cel patru colţuri ale lumii şi va constitui trei părţi din bărbatul de foc întemniţat şi astfel cântecul de moarte al lebedelor se va auzi clar; apoi lebăda prăjită va deveni hrana Regelui, iar Regele cel de foc va fi cuprins de o mare dragoste faţă de Regină şi se va umple de încântare îmbrăţişând-o, până când trupurile lor dispar şi se prăvălesc într-un singur trup.[101]

Acestea vor să apună că substanţa compusă trebuie descompusă în altceva, iar cele două substanţe se vor separa apoi în forme mai pure; partea volatilă, sau gazul, va ocupa cel mai mult spaţiu în fiolă. După aceea, „lebăda",

partea materială albicioasă, va fi absorbită de gaz în timpul condensării, sau îl va absorbi pe acesta – o reacţie pusă în termenii metaforici ai hranei şi ai uniunii sexuale.

Din acelaşi document mai aflăm că aurul este divizat în părţile sale componente „şi transformat în ceea ce era înainte de a deveni aur", „sămânţa, începutul, mijlocul şi sfârşitul din care se trage aurul nostru." Ceva mai târziu, Mercurul este întemniţat „sub paza lui Vulcan" – este închis într-un recipient şi încălzit – până când o femeie în eliberează. Apoi Saturn (plumbul) declară că Mercurul trebuie într-adevăr să fie întemniţat până la moarte şi descompunere. Jupiter (staniul, sau poate magneziul; sau chiar Dumnezeu) confirmă această sentinţă, iar Marte îşi dă sabia (fierul) lui Vulcan (focul), astfel încât Mercurul să poată fi înjunghiat şi ars până în stadiul de cenuşă. În timp ce au loc aceste fapte, Luna (argintul) se roagă ca soţul ei, Soarele (aurul) să fie eliberat din temniţa în care l-au închis vicleşugurile Mercurului; dar nimeni nu o aude, căci mai trebuie îndeplinite şi alte operaţiuni.[102]

În aceste moduri, doctrinele ezoterice sunt în acelaşi timp enunţate şi ascunse. Din punct de vedere literar, alegoriile sunt mult mai interesante decât textele mai puţin figurate. Câteva dintre ele ar putea fi puse cu succes în scenă ca părţi ale iniţierii masonice sau rozicruciene. Pe noi, astăzi, ne impresionează mult mai puţin „poezia" tratatelor scrise în formă metrică decât pe Ashmole. Cele exact treizeci de documente antologizate de el erau toate versificate, deoarece considera că poezia „este cea mai veche, iar proza folosită doar de curând" şi deoarece anticii nu şi-au învelit cel mai importante mistere în alt loc decât în partea parabolică şi aluzivă a poeziei, pe care o socoteau cea mai sacră şi mai demnă de respect şi cea mai ferită de minţile profane şi de rând"; el stima însă şi „desăvârşita melodie a acesteia"[103], o mostră din care a fost oferită în fragmentele date mai sus.

V. Obiceiuri mentale: importanţa analogiei

Analogia joacă în aceste doctrine un rol atât de considerabil, încât ea ar putea foarte bine constitui originea lor. Apare în mod frecvent predispoziţia de a spune că un obiect este sau seamănă cu un altul, prin afirmaţia că nişte doctrine filozofice aparent diferite sunt de fapt identice. Nu există nimic neobişnuit în ideea exprimată de Robert Fludd, conform căreia „atunci când Aristotel a scris despre *prima materia*, Platon despre *hyle*, Hermes despre *umbra horrenda*,

Pitagora despre „Unitatea simbolică", iar Hipocrate despre haosul diform, ei scriau în realitate cu toţii despre întuneric sau despre hăul adânc al lui Moise".[104] Prima materie a lui Aristotel este fără îndoială apropiată de cea a lui Platon, iar Geneza pare să fi influenţat *Poemander*-ul hermetic, dar diferenţele se şterg din dorinţa de a-i vedea pe „înţelepţi" căzând de acord.

Aceeaşi înclinaţie pare a se afla în spatele unui fragment din Ashmole. Unele dintre descrierile Pietrei sugerează că aceasta este tare şi metalică, altele că seamănă cu ceara, altele că este lichidă. Ashmole acordă credit tuturor tradiţiilor: pe lângă Piatra Filozofală, exista şi una vegetală, una magică şi chiar una angelică, iar acestea merită văzute pe scurt. Era poarte probabil ca piatra vegetală să fi stat la originea „nucului care a crescut în vechime în curtea bisericii din Glastenbury şi nu a dat niciodată frunze înainte de ziua Sfântului Barnabas, dar totuşi în acea zi era cu totul încărcat de ele", ca şi a unui păducel din acelaşi loc şi a unui stejar din Pădurea Nouă din Hampshire, „care a avut frunze verzi în acelaşi anotimp". Piatra magică, sau prevestitoare, va

> descoperi orice persoană, în orice parte a lumii, chiar dacă ar fi cel mai bine acoperită sau ascunsă... Într-un cuvânt, ea îţi arată vederii chiar şi întreaga lume... Chiar mai mult, îl face pe om să înţeleagă limba celorlalte făpturi, cum ar fi ciripitul păsărilor, mugetul dobitoacelor &tc., să transforme un spirit într-o Imagine, care, luând în considerare influenţa corpurilor cereşti, va deveni un Oracol adevărat.

Iar aceasta nu se face prin mijloacele necromanţiei, ci prin unele naturale. Piatra angelică, ce poate fi gustată, dar nu văzută, simţită, sau cântărită, provoacă apariţia îngerilor şi ne permite să conversăm cu aceştia prin vise sau revelaţii. De asemenea, ea ne apără împotriva diavolilor şi împiedică declinul trupului, astfel încât Hermes, care, alături de Moise şi Solomon, dar alături doar de ei, a obţinut-o, „a renunţat la folosirea celorlalte pietre şi numai de aceasta s-a bucurat"[105]. Ceea ce nu poate fi rezolvat la nivelul manifest trebuie cumva reajustat. Măsura în care acţionează această tendinţă variază de la un autor la altul, iar în timpul Renaşterii unii dintre ei sunt gata să aleagă între ideile incompatibile. Totuşi, este demn de remarcat faptul că predispoziţia de a spune „X este acelaşi lucru cu Y", sau, dacă nu se poate face echivalarea, „X există împreună cu X şi reprezintă acelaşi adevăr, într-un tărâm sau într-o dimensiune diferită", caracterizează o mare parte a gândirii renascentiste şi nu va fi înlocuită decât în mod treptat cu opusul său, interesul modern pentru distincţii.

Michaelis Majerus (Meier), *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum (Frankfurt: Georgius Heiricus Oerlingius*, 1687)

Un mit alchimic: Osiris, sau Soarele, ca sursa sulfului. Sus: „Typhon (alt nume pentru Typhoeus, un gigant) l-a înjunghiat prin viclenie pe Osiris şi i-a împrăştiat peste tot oasele, dar Isis cea binecunoscută le-a adunat." În epigramă: „Siria îl are pe Adonis, Grecia pe Dionysus, Egipt pe Osiris; dar ei nu sunt decât Soarele înţelepciunii. Isis este sora lui, Osiris, soţia şi mama lui; Typhon i-a tăiat în bucăţi mădularele, dar ea le-a strâns la un loc. Partea ruşinoasă curge departe în mare şi se împrăştie între valuri, căci sulful, SULFUL pe care l-a zămislit, lipseşte." Ultima propoziţie ar putea însemna „care l-a zămislit"; dar în orice caz înţelesul este obscur. În imagine Regele este reconstituit: o altă emblemă a compunerii substanţelor când operaţiunile au atins un stadiu avansat.

Situată în afara textelor într-un mod mai strict chimice, deşi apare uneori şi în acestea, pasiunea pentru analogii domina literatura alchimică. Taylor a văzut limpede acest lucru.

> Acestea sunt elementele primitive ale ideii de zămislire: o sămânţă, ţărână, suflul de viaţă venit din cer şi căldura blândă şi ocrotitoare. Ele reprezintă condiţiile pe care alchimistul şi-a propus să le creeze. El vrea să aducă aurul în starea de existenţă, deci îl va cultiva. El degradează alte metale pentru a forma ţărâna, poate produce căldura blândă în stratul de gunoi sau în baia de apă, dar are nevoie de sămânţă şi de suflu.[106]

Ceea ce avea loc în alambic era un model sau tip al proceselor naturale din afara laboratorului. Unii dintre alchimiştii mai luminaţi credeau că ei doar grăbesc ceea ce s-ar fi întâmplat oricum la timpul potrivit. Cum natura tinde să se perfecţioneze în toate modurile posibile, ea întreprinde mereu purificarea metalelor inferioare până la aur. Astfel, auzim uneori despre mine care se închid pentru a-i da mai mult timp aurului ca să se coacă. Curăţând substanţa fundamentală de părţile ei mai grosiere, eliminând cele patru elemente, închizând-o într-un vas ermetic pentru a o proteja de contaminare şi a păstra căldura, aşa cum fătul este închis în pântece şi oferind căldura ocrotitoare, ca aceea despre care se ştie că

Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: Nath. Brooke, 1652), p. 213.

Hermes Pasăre: de ce este nevoie pentru a avea succes în alchimie. Balaurul – adesea reprezentat ca doi balauri îngemănați cu un soare (aurul) într-o gură și o lună (argintul) în cealaltă – este arătat ca un singur balaur cu două gâturi și capete. Deasupra lui Sfântul Duh pogoară de la Tatăl (ascuns în nor); de fiecare parte stau alchimiștii, care arată, prin atitudinea de rugăciune, că pietatea este necesară pentru succesul lucrării. De-a lungul marginii exterioare arată că este nevoie de Cunoaștere sau Îndemânare, Experiență, Practică, Prudență și Răbdare (în stânga); Har, Natură, Rațiune, [Facultatea] Speculativă și de Traiul Sfânt (la dreapta). Anonima „Pasăre Hermes" care urmează este neobișnuit prin sugestia că este mai bine să nu pornești căutarea Pietrei: „Nu tânji după ce nu poate fi". Dar Ashmole (p. 467) credea că dojana era menită doar pentru „artistul tânjitor și neștiutor."

face să crească plantele și animalele, alchimistul putea realiza într-un an sau chiar mai puțin ceea ce natura putea face doar într-un timp îndelungat.

Dar analogiile merg și mai departe. Ca să îl citățm din nou pe Taylor: alchimistul vedea combinarea a două corpuri

> ca pe o nuntă, pierderea comportamentului caracteristic ca pe moarte, obținerea unui produs nou, ca pe o naștere, ridicarea gazelor, ca spiritul părăsind cadavru, formarea unui solid volatil ca pe crearea unui corp spiritual....
>
> Putem, cred eu, privi alchimia acestei perioade ca punere în practică și cultivare mentală a analogiei dintre transformările chimice și viața omului.[107]

Aceste echivalențe erau implicite în desenele ezoterice care ilustrau multe tratate alchimice – ca într-un *Muzeu hermetic* din 1678, care, datorită interesului editorului, se concentrează asupra documentelor mistice. Absorbția gazului de către solid este imaginată ca un corp hermafrodit, transformarea Corbului în culoarea albă – ca un om înviat din morți, ridicându-se dintr-o criptă deschisă, amalgamarea aurului și argintului ca – o nuntă între Sol și Luna. Citim peste tot despre unirea elementului masculin și feminin. „Secretul Artei noastre", spune

Cartea din Alze, „este unirea dintre bărbat şi femeie: soţul primeşte de la soţia sa spiritul ce îi dă culoare".[108] Principiile masculin şi feminin pot avea nume, ca în *Gloria lumii*: „Apa este Eva, sau spiritul; pământul Adam, sau trupul. Şi aşa cum elementul masculin este nefolositor în procreaţie până când nu se uneşte cu cel feminin, şi pământul nostru e mort până când e trezit de unirea cu apa."[109] Uneori se inversau sexele, spiritul, prin analogie cu lumina soarelui sau cu Dumnezeu, fiind privit drept tată, iar corpul solid care îl primea, drept Pământul-Mamă.

Şi alte analogii condimentează documentele. În *Pater Sapientae*, pământul şi apa se împreunează într-un „Pat" sau „cuib"; căldura dă naştere la sudoare; după ce substanţele „s-au jucat şi au asudat şi au lucrat", vor rămâne nemişcate, după care trebuie lăsate „să se răcească în voie şi să îşi tragă răsuflarea". Distilarea şi condensarea sunt comparate cu zborul unei păsări: „Căci dacă oboseşte ciocârlia sus de durere / într-o clipă cade la pământ". Efervescenţa este „vocea lor cântând şi strigând şi asudând în sus şi în jos"[110]. *Ceremonialul alchimiei* al lui Norton menţionează procesul digestiv:[111]

> În astă muncă este *Mistuirea*
> Ca acolo unde are viaţă firea:
> Şi întâi de toate (cum stau mărturie)
> Ca din om ea va să fie.

Numele date substanţelor chimice şi stadiilor proceselor erau adesea animiste: Corbul, Leul Verde (un acid coroziv), Broasca Pământului, Lebăda de Zăpadă, Capul Ciorii. Alţi termeni erau metafore asociate unor procese şi boli umane: Apa Menstruală, Hidropizia. Un alt tip de analogie apare în avertismentul dat de Geber: „Dacă vreun om nu are mădularele sale întregi, nu poate să îşi ducă singur până la capăt lucrarea"[112]. O deficienţă a celui ce lucrează presupune deficienţe ale actelor sale. O diagramă ezoterică plină de cercuri este asemănată cerului:

> Această Imagine este numită al nostru rai
> Şi masa Astronomiei noastre de pământeşti
> A cărei înţelegere stă chezăşie
> Că faci un leac desăvârşit.[113]

Analogia pomenită aici este întărită prin asocierea metalelor cu planetele şi astrele şi cu credinţa că radiaţia planetară producea şi „imprima" metalele găsite în sol şi în mine. Numerologia legată de practicile lui Lull, Geber şi ale altora era asociată armoniilor pitagoreice: „Împreunează-ţi elementele într-un mod muzical", citim la Norton, căci[114]

Cum alte acorduri, ce sunt muzicale
Prin ale lor măsuri fac armonie,
Aşa-s măsurile din alchimie,
Ca şi mărețe Numere Adevărate:
Doar prin ascunse Numere Cugetate;
Cată-le, ţi-am dat cunoştinţă,
La Raymond [Lull] şi la Bacon în ştiinţă.

În astfel de moduri teoria descria comportamentul metalelor – şi uneori al substanţelor organice – în termenii unor relaţii şi procese care, ca şi legăturile dintre oameni şi dintre aceştia şi făpturile sensibile, împrumutau câteva trăsături dramatice.

VI. Câştig şi pierderi după dispariţia credinţei

Fără îndoială că existenţa multora dintre cele descrise mai sus era inevitabilă. Până când nu s-a dezvoltat o ştiinţă care a luat decizia de a observa lumea fizică în proprii ei termeni, în loc de cei umani, era imposibil să fie evitat mecanismul pe care psihologii numesc (folosind, în mod bizar, un termen preluat din alchimie) „proiecţie". Mai mult, respectul faţă de trecut care a caracterizat până nu de mult majoritatea culturilor încuraja presupunerea că gândirea „superioară", indiferent de unde începea, trebuia să îi implice pe oameni, sau, şi mai bine, pe Dumnezeu, aşa cum tinsese să facă în Antichitate. Contemplarea divinului era, în epocile trecute, pentru cei mai meditativi dintre filozofi ceea ce, pentru un om de ştiinţă modern, este o ecuaţie frumoasă. *Viaţa*, în forma conştiinţei, pătrundea în tot ceea ce nu era josnic. Unul dintre rezultatele noilor metode a fost un progres nemaiîntâlnit până acum în înţelegerea reală a elementului non-uman; iar faptul că putem avea încredere în aceasta este demonstrat prin adeverirea predicţiilor. Dar au exista şi pierderi.

Pierderile rezidă în dezumanizarea şi despiritualizarea universului fizic şi, în consecinţă, în sentimentul izolării. Când metalele nu se mai „căsătoresc" nu mai „copulează", nu mai „mor" şi nu mai sunt „înviate", ele ne par străine. Deşi le putem manipula, ele rămân cu încăpăţânare *altele*. Noi le dominăm, dar suntem despărţiţi de ele printr-o prăpastie; ele nu ne împărtăşesc conştiinţa sau scopurile. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi în alte domenii ale reflecţiei. Corpurile cereşti nu mai revarsă o „dulce influenţă", ci se mişcă pe orbitele lor, nepăsătoare faţă de existenţa noastră; diavolii sau îngerii au încetat să mai săvârşească minuni vizibile;

expresiile şi simbolurile cabalistice nu au nici un efect asupra comportamentului materiei. Universul este rece şi neprietenos, iar adaptarea noastră la el nu s-a încheiat încă. Dacă am fi tentaţi să reluăm, să readucem la viaţă vechile sisteme pe care am intenţionat să le examinăm în aceste pagini, trebuie să înţelegem că atât cât practicile oculte „reuşesc", aceasta se întâmplă doar la modul subiectiv şi prin urmare ele depind de autoiluzionare. Ne vom întoarce în final la această problemă. Între timp, nu mai rămâne de discutat decât un singur domeniu al gândirii renascentiste: teologie hermetică. Deşi nici aceasta nu este „adevărată", în ea se poate întrezări o noblete reală, ca şi în alte sisteme de gândire ce resping tentativele de a folosi lumea în scopuri egoiste; iar ea nu a cauzat nici o ameninţare pentru oameni, ca aceea îi ce îngrozeşte pe cercetătorii înzestraţi cu imaginaţie ai astrologiei, magiei, vrăjitoriei şi alchimiei.

NOTE: CAPITOLUL AL PATRULEA

[1] Bruxelles: Union Academique Internationale, 1928-1931.
[2] J. Bidez, *et. allii*, ed. (Bruxelles: Union Academique Internationale, 1924-1932).
[3] Paris: Georges Steinheil, editeur, 1985.
[4] O introducere potrivită este oferită de *Alchimia* lui E. J. Holmyard (Harmondsworth, Middlessex: Penguin Book Ltd, 1957). Este o istorie generală, dar care ăune acentul pe materialele de sursă islamică.
[5] F. Sherwood Taylor, *The Alchemists: Founders of Modern Chemistry* (*Alchimiştii: fondatori ai chimiei moderne*) (New York: Henry Schuman, 1949), p. 121
[6] Berthelot, *Origines de l'alchimie*, p. 321
[7] Fritz Paneth, „Alchimia antică şi modernă", *Science*, LXIV (29 octombrie, 1926) 1-2 şi 24.
[8] H. Sanley Redgrove, *Alchemy, Ancient and Modern* [*Alchimia, antică şi modernă*] (Londra: William Rider & Son Ltd, ed. a II-a, 1922), pp. 113-114 şi v-x.
[9] Vezi Théodore Tiffereau, *L'or et la transumtation de métaux* (Paris: H. chacornac, ed., 1889). Citatul este de la p. 181.
[10] Elias Ashmole, ed., *Theatrum chemicum Britannicum* (Londra: 1652), p. 304. Folosesc o ediţie retipărită, cu o introducere semnată de Allen G. Debus, publicată de Johnson Reprint Corporation (New York şi Londra: 1967).
[11] Holmyard, *Alchimia*, p. 240.
[12] Arthur Edward Waite, ed.: *The HermeticMuseum, Restored and Enlarged* (*Muzeul hermetic, restaurat şi extins*) (Londra: James Elliot and Co., 1893), I, 189-90.
[13] *Ibid.*, I, 269-70.

[14] *Ibid.*, I, 314 (prefață la *The Great Stone of the Ancient Sages*, [*Marea Piatră a vechilor înțelepți*]).
[15] Vezi Taylor, *Alchimiști*, pp. 179-89, pentru întreaga poveste și comentariu. Povestea este discutată și de Redgrove, în *Alchemy, Ancient and Modern*, pp. 82-89 și este cunoscută de toți cercetătorii moderni ai alchimiei. *Vițelul de aur* al lui Helvetius poate fi găsit în Waite, *Hermetic Museum*, II, 275-300.
[16] Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, I, iii.
[17] Taylor, *Alchimiștii*, pp. 68-69.
[18] *Ibid.*, p. 21.
[19] *Ibid.*, pp. 31-35.
[20] *Ibid.*, p. 30.
[21] *Ibid.*, p. 20.
[22] *Ibid.*, p. 25.
[23] *Ibid.*, p. 27.
[24] Waite, *Hermetic Museum*, I, 66.
[25] *Ibid.*, I, 188.
[26] Vezi, de pildă, *Operele lui Geber*, traducere în limba engleză de Richard Russell, 1678: o nouă ediție cu o introducere de E. J. Holmyard (Londra și Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd; New York, Dutton & Co. Inc., 1928), mai ales pp. ix- xi.
[27] Holmyard, *Alchemy*, p. 25.
[28] Cf. *ibid.*, p. 65.
[29] Vezi Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, pp. 227-56, 368-73 și 397-403.
[30] Vezi *Le miroir de l'alcqvimie de Jean de Mevn philosophe très-excellent, traduict de Latin en François* (Paris: Chez Charles Seveste Rüe S. Iacques, deuant les Mathurins, 1613.)
[31] Vezi Lothar Nowak, *Die Alchemie und die Alchemisten in der englischen Literatur* (Breslau: Druck von Neumnanns Stadbuchdruckerei, 1934).
[32] Vezi Holmyard, *Alchemy, passim*, dar mai ales pp. 152-58.
[33] Berthelot, *Origines de l'alchimie*, pp. 152-58.
[34] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, pp. 129-34.
[35] *Ibid.*, pp. 135-36.
[36] *Ibid.*, pp. 139-40.
[37] *Ibid.*, pp. 144-47.
[38] *Ibid.*, pp. 148-50.
[39] *Ibid.*, pp. 1.61-62
[40] *Ibid.*, pp. 173-78.
[41] *Ibid.*, pp. 178-79.
[42] *Ibid.*, pp. 181-82.
[43] *Ibid.*, pp. 184-85.
[44] *Ibid.*, p. 440.
[45] *Ibid.*, p. 295.
[46] *Ibid.*, p. 94.
[47] Trebuie să ne amintim că înțelesul termenilor fluctuează, iar Geber a scris într-o epocă foarte timpurie (în secolul al VIII-lea).

[48] *Operele lui Geber*, p. 74 (*Despre suma desăvârşirii*, I, iv, 3).
[49] *Ibid.*, pp. 101 şi 103 (I, iv, 14).
[50] *Ibid.*, p. 110 (I, iv, 16).
[51] *Ibid.*, p. 116 (I, iv, 17).
[52] *Ibid.*, p. 119 (I, iv, 18).
[53] Martinus Rulandus, *Lexicon alchimiae sive dictonarium alchemisticum* (frankfurt-am-Main: 1612). Acesta a fost tradus de A. E. White, as *Ruland, Martin the Elder: A Lexicon of Alchemy* [Ruland Martin cel Bătrân: lexicon de alchimie] (Londra: John M. Watkins; ediţie privată 1893; prima ediţie publică 1964). Lista cuprinde termeni de la AABAM (plumb) la ZYNSER (VERDIGRIS).
[54] Raymond Lulle, *Le Codicille de Raymond Lulle*, nouvellment traduit du Latin par Leoncé Bouyssut (Paris: Collections La Haute Science, 1953), p. 46. Datele lui Lull erau: cca. 1235-1315. Ediţia originală latină a *Codicilului* a fost publicată la Koln, în 1563.
[55] *Ibid.*, p. 31.
[56] De Meun, *Miroir d'alqvimie*, p. 6 (cap. ii).
[57] *Ibid.*, p. 7 (cap. ii).
[58] *Ibid.*, pp. 11-12 (cap. iii).
[59] *Ibid.*, p. 14 (cap. iii).
[60] *Ibid.*, pp. 19-20 (cap. iv).
[61] *Ibid.*, p. 24 (cap. v).
[62] *Ibid.*, pp. 26-29 (cap. vi).
[63] *Ibid.*, pp. 32-33 (cap. vii).
[64] Basilius Valentinus, *The trimphal Chariot of Antimony (Carul triumful al antimoniului)*, cu un comentariu de Theodore Kerckringius (Amsterdam, 1685), versiunea latină tradusă în engleză, cu o prefaţă biografică de Arthur Edward Waite (Londra: Vincent Stuart Ltd, 1962), p. 12.
[65] *Ibid.*, pp. 13-14.
[66] *Ibid.*, pp. 184-85.
[67] *Ibid.*, p. 185.
[68] *Ibid.*, p. 186.
[69] *Ibid.*, pp. 194-97.
[70] *Ibid.*, p. 197.
[71] Redgrove, *Alchemy, Ancient and Modern*,, p. 42.
[72] Am redat traducerea *Tăbliţei de smarald* dată în Redgrove, *op. cit.*, pp. 40-41. Glosele sunt însă ale mele.
[73] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, p. 123. Ripley continuă prin a numi substanţa respectivă „mercur", în conformitate cu tradiţia, dat insistă că este „nu ceea ce numim prin obicei argint viu".
[74] *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast, of Hohen (scierile alchimice şi hermetice ale lui Aureolus Philippus Theophrastus Bombast din Hohen)*, tradus de Arthur Edward Waite (Londra: James Elliot and Co., 1894), I, 48-50. fragmentul pe care l-am rezu,mt se găsesşte în *The Aurora of the Philosophers, (Aurora filozofilor).*

[75] Aici l-am urmat de Allen G. Debus, *The English Paracelsians (Discipolii englezi ai lui Paracelsus)* (New York: Franklin Watts, Inc., 1965), pp. 27-28.

[76] *Ibid.*, pp. 25-27.

[77] *Ibid.*, pp. 30-31.

[78] Cf. *ibid.*, pp. 49-126, pentru o discuţie extinsă a infleunţei lui Paracelsus, mai ales în Anglia. Un alt studiu devenit standard al lui Paracelsus este Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance (Paracelsus: Introducere în medicina filozofică în era Renaşterii)* (Basel, Elveţia; S. Karger, New York: 1985).

[79] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, sig A2.

[80] *Ibid.*, sig A2v.

[81] *Ibid.*,*p. 443.*

[82] Waite, *Hermetic Museum*, I, 66.

[83] *Ibid.*, I, 188.

[84] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, pp. xix-xx (Introducerea lui Debus la ediţia modernă).

[85] *Matth*, 21:42, citat din *Psalmi*, 118:22, citat în *The Sophic Hydrolith*, în Waite, *Hermetic Museum*, I, 92. Aici şi în alte parte am folosit cuvintele Bibliei regelui Iacob.

[86] *Ibid.*, I, 92-93, unde se indică doar capitolele *Fapte* şi *Romani*. Se citează o parte din *Isaia* 8: 14, din care este extras fragmentul din urmă:!!!!!!.Se citează sau se pomenesc şi alte texte.

[87] *Isaia*, 28: 16, citat *ibid.*, I, 77,

[88] *Ibid.*, I, 101-102.

[89] Vezi Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, p. 303.

[90] *Ibid.*, pp. 321-22.

[91] *Ibid.*, p. 388.

[92] Waite, *Hermetic Museum*, I, 168.

[93] *Ibid.*, I, 103-4.

[94] *Ibid.*I, 104 – din nou din *The Sophic Hydrolith.*

[95] Pentru întregul ragment, vezi *ibid.* I, 57-63.

[96] *Ibid.* I, 353.

[97] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, pp. 305-1.

[98] *Ibid.*, pp. 291-92.

[99] Taylor, *Alchemists*, p. 65. textul grecesc orignal al celor trei viziuni relatate de Zosimus – aceasta este o aprte din cel de al treilea – se poate găsi în P. E. M. Berthelot, *Collections des anceints alchimistes grecs* (Paris: 1888), II, 107-12, 115-18; sau, în traducere franceză, în vol. III – paginile 126-27.

[100] Giovanni Pico, *Disputaziones adversus astrologiam divinatricem*, ed. Eugenio Garin (Firenze: Vallecchi, 1946-1952), vol. I, 286 (III, xiii).

[101] Waite, *Hermetic Museum*, I, 336.

[102] *Ibid.*, I, 320-21.

[103] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, sig. B3r – B3v.

[104] Debus, *The English Paracelsians*, p. 109.

[105] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* , sig. B-B2.

[106] Taylor, *Alchemists*, p. 10.
[107] *Ibid.*, pp. 143-44.
[108] Waite, *Hermetic Museum*, I, 265.
[109] *Ibid.*, I, 238-39.
[110] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum* pp. 202-4.
[111] *Ibid.*, p. 6r.
[112] *Operele lui Geber*, p. 26 (*Of the Sum of Perfection*, I, i, r).
[113] Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, pe pagina opusă paginii 117 (Ripley, *The Compuond of Alchemie*). Fragmentul pare a fi plasat diferit în diversele ediţii.
[114] *Ibid.*, p 60.

Capitolul al cincilea

HERMES TRISMEGISTUS

I. Context

Când, cam prin 1460, un călugăr numit Leonardo da Pistoia aducea în Florența un manuscris grec al documentului ce a devenit mai apoi cunoscut drept *Corpus Hermeticum*, se punea temelia unei mișcări intelectuale care avea să exercite o profundă, chiar dacă discontinuă, influență asupra Renașterii europene. Documentul, pe care Leonardo îl găsise în Macedonia, i-a fost făcut cadou lui Cosimo de' Medici. Pasiunea lui Cosimo pentru cunoașterea literară era binecunoscută. El colecționa manuscrise latinești și grecești, întemeiase deja biblioteci la San Marco și la abația din Fiesole, iar cu aproximativ douăzeci de ani în urmă, după conversațiile avute cu cărturarul bizantin Gemistos Pletho, devenise interesat de filozofie. Mai apoi îl citise pe Aristotel în traducerea latină a lui Ioan Argyropolos, născut în Constantinopol; iar Platon, a cărui traducere i-o comandase lui Ficino, îi atrăgea de asemenea interesul.[1] În 1460, avea deja peste șaptezeci de ani și era fără îndoială apăsat de răspunderea sa de prinț negustor și conducător neoficial al cetății-stat. Cu toate acestea, spre sfârșitul anului 1462, sau la începutul lui 1463, el i-a încredințat manuscrisul lui Marsilio Ficino, aflat atunci la vârsta de aproximativ treizeci de ani și recent instruit în privința limbii grecești de către același Argyropolos, cu ordinul de a-l transpune în latină. Sarcina a fost terminată până în luna aprilie a anului 1463, iar *Corpus*-ul, împreună cu un „Argument" servind drept prefață, a fost publicat în 1471. Au urmat alte ediții – șaisprezece înainte de sfârșitul secolului al șaisprezecelea, fără a le lua în considerare pe cele în care traducerea lui era legată împreună cu alte lucrări; faptul că există multe manuscrise înseamnă că el a fost copiat des înainte de a fi tipărit.[2] În 1494, Faber Jacobus Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) a publicat o altă ediție, cu un scurt comentariu final. În 1505 Faber a adăugat o analiză pe

capitole şi un alt document hermetic fundamental, *Asclepius*, care fusese cunoscut de-a lungul Evului Mediu într-o versiune latină, atribuită în mod eronat lui Lucius Apuleius, autorul *Măgarului de aur*. Comentariul lui Faber s-a strecurat în *Opera omnia* ale lui Ficino publicate la Basel în 1576 – ediţia aleasă recent pentru a fi reprodusă fotografic de către Sancipriano şi Kristeller – unde, cum atribuirea corectă lipseşte, ea pare a fi fost scrisă de Ficino. Au urmat versiuni spaniole, franceze şi olandeze; în 1554, Turnebus a publicat pentru prima dată textul grecesc, folosind acelaşi manuscris ca şi Ficino, Codex Laurentianus 71.33; iar între 1585-90 a fost publicată la Cracovia, în şase volume *folio*, o enormă analiză în latină, aparţinându-i francezului Hannibal Rossel, suficient de populară pentru a mai necesita o a doua ediţie.[3] Cum remarca Eugenio Garin, o asemenea răspândire „si spiega solo in riferimento ad un' effetiva esigenza".[4]

Ce nevoie era de toate acestea? O explicaţie adecvată ar presupune luarea în considerare a întregii poziţii intelectuale şi psihologice a epocii şi nu poate fi întreprinsă aici. Totuşi, din „Argumentul" acestuia, putem înţelege ceva din puterea de atracţie pe care *Corpus*-ul o exercita asupra lui Ficino, părţile cele mai relevante spunându-ne:

> În vremea în care se năştea Moise, prospera astrologul Atlas, frate al filozofului naturii Prometeu şi bunic al şi mai marelui Mercur, al cărui nepot era Mercur Trismegistus. Aşa scrie despre ele Augustin; dar Cicero şi Lactantius declară că erau cinci persoane numite Mercur, iar el era cel de al cincilea, căruia egiptenii îi spuneau Theut (i. e. Thoth), iar grecii Trismegistus. Se spune că el l-a ucis pe Argus, a domnit asupra egiptenilor şi le-a dat legi şi literele.

Acest Mercur – sau Hermes, sau Thoth – era venerat ca zeu; i se ridicau temple; era interzis să i se rostească direct numele; prima lună se numea după numele lui; întemeiase chiar el Hermopolis.

> Ei îl numeau pe Trismegistus „de trei ori mare" deoarece era cunoscut ca cel mai mare filozof, cel mai mare preot şi cel mai mare rege. Aşa cum scrie Platon, era un obicei al egiptenilor să aleagă preoţii dintre filozofi, iar regii din rândurile preoţilor.... Fiind astfel primul între filozofi, el a înaintat de la filozofia naturală şi matematică la contemplarea zeilor şi a fost primul care a vorbit într-un mod foarte învăţat despre măreţia lui Dumnezeu, ordinele de daemoni şi migraţia sufletelor. El este numit prin urmare primul inventator al teologiei; iar Orfeu, luându-se după el, a creat următoarea parte teologiei antice. Aglophemus a fost iniţiat în riturile lui Orfeu, iar Pitagorus i-a continuat filozofia; Philolaus, învăţătorul divinului nostru

Platon, l-a urmat pe acesta. În acest mod, într-un singur loc, un sistem de teologie primitivă, aflat peste tot în armonie cu sine, a fost formulat de o serie minunată de şase filozofi, începând de la Mercur şi încheiat în sfârşit de Platon. Mercur a scris însă multe cărţi în legătură cu cunoaşterea celor divine, în care, o Dumnezeule nemuritor! se găsesc revelate mistere pe atât de ascunse, pe cât de uimitoare îi sunt oracolele; iar foarte adesea el nici nu vorbeşte ca un filozof, ci mai degrabă ca un profet şi cântă evenimentele ce vor veni. Într-un loc a prevăzut decăderea vechii religii, în altul judecata viitoare, învierea lumii, gloria celor binecuvântaţi şi pedepsirea păcatelor. Din acest motiv Aurelius Augustinus se întreba dacă multe lucruri nu înfăptuia prin cunoaşterea astrologiei sau prin revelaţiile daemonilor. Lactantius nu şovăie însă să îl pună alături de sibile şi de profeţi.

După ce precizează că mai ales două dintre scrierile lui Hermes sunt divine, *Asclepius* şi *Pimander* – titlul dat de Ficino pentru întreaga serie de paisprezece *libelli* traduse de el, deşi nu se potriveşte cu adevărat decât cu prima – şi după ce le descrie pe scurt conţinuturile, autorul comentariului îşi încheie introducerea.

Mercur ştie cum să ne înveţe... despre cele divine. Cel care nu le-a aflat el însuşi nu îi poate învăţa pe alţii despre cel divine; şi nu putem descoperi cu uneltele omeneşti ceea ce se află deasupra naturii. Lucrarea trebuie înfăptuită deci prin lumina divină, astfel încât să ne uităm la soare în lumina soarelui. Căci, într-adevăr, lumina gândirii divine nu se revarsă niciodată asupra unui suflet, decât dacă sufletul se întoarce de tot către gândul lui Dumnezeu, aşa cum luna se întoarce către soare. Din acest motiv Mercur dă pur şi simplu deoparte ceaţa simţurilor şi a închipuirii, apropiindu-se pe sine în acest fele de gândire; iar pe loc Pimander, adică gândirea divină, se varsă în el, iar astfel el contemplă ordinea tuturor lucrurilor, fie ele existente în Dumnezeu sau decurgând de la Dumnezeu. În cele din urmă, el le explică celorlalţi oameni ce i-a fost revelat prin puterea divină. Aceasta, deci, îi este cartea, acestea îi sunt scopul şi metoda. Citeşte-o cu bucurie, o fericitule Cosimo, şi trăieşte în fiecare zi aşa încât ţara ta să trăiască mult.

Putem acum să vedem două aspecte ale „Argumentului", primul pe scurt, iar al doilea ceva mai amănunţit.

Detaliile istorice nu aveau să rămână necontestate. Alţi comentatori aveau să afirme că, în loc de a se naşte cu patru generaţii mai târziu, Trismegistus a fost contemporanul lui Moise, sau poate al bunicului acestuia, Sarug; iar altundeva Ficino însuşi avea să avanseze şovăitor sugestia că Moise, care, orice s-ar spune, era egiptean prin naştere şi educaţie, a fost poate aceeaşi persoană cu Hermes.[5]

Diferenţele nu erau totuşi fundamentale, toţi cărturarii respectivi tinzând să situeze originea documentelor în antichitatea îndepărtată.

Mai interesant este modul care se legitimează o extraordinară autoritate. Gândirea renascentistă era medievală sau pre-medievală prin multe dintre presupoziţiile sale şi nu a înaintat decât foarte încet către raţionalitatea empirică care a caracterizat o mare parte din gândirea posterioară ei. Astfel, se considera că Atlas şi Prometeu au existat în realitate. Euhemerismul, sau teoria potrivit căreia zeii păgâni fuseseră de fapt oameni înzestraţi cu însuşiri excepţionale, poate fi depistată încă din anul 300 î. Hr., dar ea este firească mai ales la cărturarii care, ca şi Ficino, întruneau pietatea creştină şi respectul profund faţă de antichitate. Viziunea alternativă, cum că zeii erau de fapt îngeri sau demoni – printre susţinătorii ei în Anglia se distinge Milton – este aici respinsă. Identificarea lui Prometeu cu un filozof sau un fizician al naturii se datorează tradiţiei conform căreia el le-a dat oamenilor focul – adică i-a învăţat să îl folosească. Deoarece se povestise că Atlas ţinea pe umeri cerul, el devine un astrolog care afirmă că făpturile şi treburile pământeşti sunt guvernate de ceruri.

Încă şi mai semnificativ este efortul de a găsi o lungă istorie pentru *Hermetica.* Aşa cum se întâmplă în interiorul familiei în majoritatea epocilor şi a locurilor, autoritatea era încă o funcţie a vârstei. Înainte ca datele empirice verificate cu scrupulos să înceapă să cântărească greu în munca intelectuală, „dovada" depindea într-o egală măsură de logică şi de citate. Deşi proporţiile variază mult în funcţie de argument, sprijinul obţinut de la sursele tradiţionale poartă la fel de mult din povara totală ca şi tentativele de a extrage inferenţe din premisele deja acceptate, sau de a opta între premise concurente. Atitudinea regelui Ferdinand de Aragon în *Crater Hermetis* de Ludovico Lazzarelli (tipărit în 1505) ne dă o idee despre lucrurile la care se aşteptau cititorii: el îl întrerupe adesea pe vorbitor pentru a cere *aliquod (si quid habes)... testimonium* sau în altă parte *sapientum testimonia inferri.*[6] Dar cele mai bune *testimonia* erau încă, cel puţin în vremea când scria Ficino – înainte de călătoria lui Columb, înainte de a fi avansată ipoteza lui Copernic sau înainte ca Bacon să scrie despre *novum organon* – cele mai vechi. Ceea ce tatăl aflase de la bunic, iar acesta, la rândul lui, de la străbunic, avea mai mult prestigiu decât o noutate.

Presupoziţia din spatele orientării retrospective este bine exprimată de către Ficino: *Diuina docere nequit, qui non dicit.* Înţelepciunea lui Platon trebuie să fi avut o sursă. El nu o putuse inventa singur în întregime – sursa, Philolaus, trebuie să fi avut de asemenea o sursă a ei – Pitagora, despre care se crede că îşi

dobândise cunoştinţele în Egipt – iar acesta o alta. La sfârşit seria duce înapoi la Hermes. Iar el? În acest moment ieşim cu totul din lumea noastră. Mercur „dă deoparte ceaţa simţurilor şi a închipuirii, apropiindu-se pe sine în acest fel de minte; iar pe loc Pimander, adică mintea divină, se varsă în el, iar astfel el contemplă ordinea tuturor lucrurilor". Istoria lui *Pimander* se încheie cu Însuşi Dumnezeu, al cărui cuvânt trebuie acceptat vrând-nevrând.

Se obţine *una priscae theologiae ubique sibi consona secta*, „un sistem de teologie primară aflat peste tot în armonie cu sine"; iar această armonie era şi ea o garanţie puternică a adevărului. Setea renascentistă de sinteză, de sincretism, era de nepotolit. Ficino avea să afirma compatibilitatea dintre platonism (mai exact, neoplatonism) şi creştinism. Pico della Mirandola avea să amestece în aceeaşi oală nu numai aceste două ingrediente, ci şi doctrinele hermetice şi cabala, despre care credea că păstrează o tradiţie ezoterică încredinţată lui Moise pe Muntele Sinai, odată cu legea scrisă. În *De occulta philosophia* a lui Cornelius Agrippa toate trei coexistau netulburate cu astrologia, numerologia, alchimia şi multe altele. Aşa cum a arătat recent Frances Yates, Giordano Bruno era încă şi mai eclectic, rezultatul fiind arderea lui pe rug ca eretic. Până la începutul secolului al şaptesprezecelea, Robert Fludd, care era atras mai ales de rozicrucianism, dar nu voia să renunţe la ceva, accepta fără discriminare atâtea lucruri, încât l-a împins pe Mersenne, a cărui gândire aparţinea unui tip diferit, să spună că *Robertus ille Flud haereticomagus insanire mihi videtur.*[7] O mare parte a efortului de a adecva, de armoniza, se afla sub influenţa presupunerii că, aşa cum oamenii care trăiseră în epoci trecute îi depăşiseră pe urmaşi în longevitate şi dimensiuni fizice (ne amintim de *First Anniversarie* [Prima Aniversare] a lui Donne), ei trebui, la fel, să le fi fost superiori şi în ceea ce priveşte înzestrările înnăscute.

Credinţa în *una priscae theologiae ubique sibi consona secta* avea să-şi păstrezc puterea de atracţie timp de mai multe secole. Un vestigiu al ei apare în tentativa ficţională a domnului Casaubon, în romanul lui George Eliot, *Middlemarch*, de a găsi Cheia Tuturor Mitologiilor. Toate religiile orientale trebuie să fi fost reductibile la un singur model, care, fără îndoială, trebuia să se dovedească o aproximare păgână a adevărului creştin. Reconcilierea dintre creştinism şi orice sistem păgân confirma simultan dogmele creştine şi justifica respectul acordat oamenilor mari ai Antichităţii, cărora le lipsea inestimabilul privilegiu al revelaţiei (cu excepţia cazurilor în care figuri vagi de felul lui Hermes reuşiseră să aibă un oarecare contact cu gândirea divină), dar avuseseră câteva

intuiţii remarcabil de inteligente. Nu este surprinzător că Ficino saluta descoperirea unor doctrine hermetice foarte asemănătoare celor creştine exclamând „o, Dumnezeu nemuritor!". Cel mai mare filozof şi preot, ca şi cel mai mare rege al celei mai vechi dintre culturile cunoscute era aproape creştin, iar în această postură, el putea fi privit ca un înţelept care va învăţa generaţiile viitoare despre înţelepciunea uitată.

II. Documentele hermetice

În acest stadiu, ne îndreptăm atenţia către fragmentele hermetice, care, deşi studiate cu atenţie de către cercetătorii culturii clasice, încep doar acum să fie cunoscute de către specialiştii în Renaştere. Este important ca stima pe care le-o purtăm să nu fie înceţoşată de concepţii greşite.

Mai întâi, singurele scrieri hermetice de care e vorba sunt cele şaptesprezece *libelli* constituind ceea ce Ficino a intitulat în mod eronat *Pimander*, dar este cunoscut acum drept *Corpus Hermeticum*; transpunerea latinească, numită *Asclepius*, a unui dialog grecesc pierdut; şi anumite alte pasaje, strânse, cam prin anul 500 d. Hr., de către Joannes Stobaeus. Hermes nu va fi în aceste pagini alchimist, astrolog, magician, numerolog. Cu excepţia unui pasaj ce va fi citat imediat, el nu are nimic de spus despre modalităţile de a acţiona asupra lumii fizice sau asupra altor fiinţe umane cu scopul de a obţine un avantaj. Este mai degrabă un filozof mistic, rudă, mai mult sau mai puţin îndepărtată, a rozicrucienilor, francmasonilor şi poate a discipolilor lui Jakob Boehme sau ai lui Emmanuel Swedenbog, deşi despre aceştia din urmă nu ştiu prea multe. Obiectivul lui nu este puterea, ci iluminarea.

Pasajul care constituie o excepţie şi care apare în *Asclepius*, se ocupă de atragerea daemonilor în imaginile idolilor şi, deci, de magie.

> Să ne întoarcem la om şi la raţiunea sa, un dar divin pentru care omul este numit animal raţional. Căci, deşi lucrurile spuse despre om este minunat, ele nu sunt la fel de minunate ca aceasta. Dintre toate faptele minunate, merită admiraţia cea mai mare acela că omul a fost în stare să descopere natura divină şi chiar să o producă. Cum strămoşii noştri greşeau mult în legătură cu doctrina (*rationem*) despre zei, fiind necredincioşi şi neîndreptându-şi gândul către adoraţie şi religia divină, au descoperit o artă prin care şi-au făcut zei. Acestei arte, odată descoperite, i-au adăugat forţă potrivită, extrasă din natura universului, amestecându-le bine.

> Deoarece ei nu puteau crea suflete, ei invocau sufletele daemonilor sau ale îngerilor şi le introduceau în imaginile sacre şi în misterele divine; iar de la aceştia idolii primeau puterea de a acţiona în bine şi în rău.[8]

Deşi criptic, pasajul nu este de fapt confuz, deoarece putem ghici destul de exact despre ce fel de forţă naturală „potrivită" este vorba. Să presupunem, de exemplu, că a fost „făcut", adică sculptat, un zeu, în forma unei făpturi cu cap de ibis. Ca orice alt lucru de pe pământ, ibisul aparţinea unei familii complicate, ai cărei membri se aflau sub aceeaşi influenţă astrologică: minerale, plante, animale. Se făceau medalii sau talismane din plante sau metale înrudite din punct de vedere astrologic, iar acestea, pe unele dintre care se inscripţionau simbolurile astrologice de rigoare, se atârnau de ceva sau se asociau cumva cu figura respectivă. Mai apoi totul putea fi tămâiat prin arderea unei plante înrudite şi i se oferea drept hrană carnea unui animal înrudit. În literatura astrologică se pot găsi nenumărate exemple de astfel de familii, unele dintre ele fiind deja remarcate în capitolul despre magie. Se presupunea că figura, talismanele, tămâia, împreună cu hrana, putea „atrage în jos" dintr-o anume parte a cerului un daemon, iar acesta putea fi chemat pentru a răspunde cererilor oamenilor de către cei cunoşteau modalităţile de a-i constrânge.

Cercetarea recentă a acordat o atenţie deosebită acestui pasaj. În *Giordano Bruno şi tradiţia hermetică*, Frances Yates îl foloseşte în mod repetat pentru a identifica hermetismul (doctrina contemplativă care constituie subiectul nostru actual) cu ermetismul (sistemele ezoterice în general). Este adevărat că în timpul Renaşterii cei interesaţi de hermetism aveau interese multiple şi că lui Hermes îi mai erau atribuite şi alte lucrări, ţinând propriu-zis de magie, astrologie sau alchimie: una despre semnele zodiacale, alta despre relaţia dintre plante şi influenţele astrologice, o a treia despre „virtuţile" astrologice ale animalelor, o a patra despre medicina astrologică şi aşa mai departe.[9] Cu toate acestea, aceste atribuiri sunt atât de nesigure, încât nici un cercetător modern al lui Hermes însuşi, de la Louis Ménard, în 1886, la Festugière, în 1949-54, nu a considerat că aceste documente fac parte din obiectul său real de studiu. Chiar şi în timpul Renaşterii fragmentul dădea naştere la obiecţii serioase. În comentariul asupra capitolului XIII din *Asclepius*, Faber Stapulensis începe prin a spune că pasajul „suferă de pe urma unei necurăţenii" şi încheie cu declaraţia că persoanele care practicau astfel de activităţi erau „un soi de oameni foarte păcătoşi, fără iubire de Dumnezeu şi de oameni şi înrăiţi de nenorocire." Augustin, observă el, „se împotriveşte acestei profane greşeli a necredinţei, şi are într-adevăr dreptate, în

Cetatea lui Dumnezeu"[10]. Pasajul relevant din Augustin (*Civitas Dei* VIII, 23-26, mai ales 24) era cunoscut şi de Ficino, care, în „argumentul" său, a citat o altă parte a lui şi era pomenit în mod frecvent şi de către alţii. Una dintre căile de salvare era aceea de a sugera că Lucius Apuleius, despre care se ştia din *Măgarul de aur* că susţine idei scandaloase, a falsificat în acest stadiu traducerea şi apoi a distrus originalul grecesc pentru a-şi acoperi înşelăciunea. În orice caz, studiul de faţă se ocupă doar de *Corpus*, de *Asclepius* şi de fragmentele lui Stobaeus.

Înainte de a aborda documentele, trebuie să cercetăm proveniența şi autorii acestora. Din fericire, în această privinţă mă pot baza pe studiile aparţinând unor cunoscători ai filozofiei clasice mult mai buni decât mine.

Aşa cum am văzut, în Renaştere se credea că *Hermetica* datau din Antichitatea îndepărtată. Această viziune a fost susţinută până când, în 1614, Isaac Casaubon a demonstrat fără drept de apel că autorul nu putea fi Hermes iar *documentele* însele fuseseră scrise în perioada creştină: „Afirm că în această carte se găseşte nu doctrina egipteană a lui Hermes, ci o doctrină grecească bazată în parte pe cărţile lui Platon şi a discipolilor săi, adesea cu propriile cuvinte ale acestora şi în parte pe o doctrină creştină extrasă din cărţile sfinte."[11] Cu excepţia cuvântului „creştină", despre care Scott sugerează[12] că ar trebui poate înlocuit cu „evreiască", această afirmaţie este acceptată de către toţi cercetătorii moderni ca fiind corectă. Se acceptă de asemenea şi baza raţionamentului: limba greacă a *Corpusului* este una a elenismului târziu (*Quis priorum dixit ýëüôçò, ïõóéüôçò, et id genus alia?*)[13], iar doctrinele aparţin unui platonism târziu, nu fără legături cu acela cunoscut cel mai bine din *Eneadele* lui Plotin. Plasând *Corpus*-ul la sfârşitul primului secol d. Hr., Casaubon nu are dreptate, greşind cu aproximativ un secol şi jumătate. Totuşi, contribuţia lui a fost remarcabilă şi este demnă de admiraţie ca unul dintre multele monumente renascentiste ale cercetării lingvistice neinfluenţate de prejudecăţi.

Dacă documentele datează din era creştină, trebuie găsită o explicaţie a faptului că ele au fost atribuite unui Hermes preistoric, identificat de către Ficino şi de către alţii cu zeul egiptean Theut sau Thot. Potrivit lui Festugière, Thot era la origine un zeu local din Egiptul Mijlociu, asociat mai apoi lui Osiris, ca secretar sau scrib al acestuia. Astfel se explică faptul că pe seama lui se pun inventarea scrierii şi toate ştiinţele legate de scriere. Cu timpul, preoţii i-au atribuit crearea lumii prin voce, care putea pronunţa formule magice în tonalităţi ce le dădea putere acestora[14]: o urmare destul de firească într-o perioadă când se credea că numele au putere asupra obiectelor. Ca descoperitor al hieroglifelor, Thot

devenise Stăpânul Limbajului. O inscripție de la Denderah, datând din timpul lui Nero, îl salută ca „De-Două-Ori-Măreț, Cel Mai Vechi, Stăpânitor al orașului Hermopolis cel Măreț, Marele Zeu de la Tentyris, Dumnezeul Suveran, Creator al Binelui, Inimă a lui Ra, Limbă a lui Aten, Gâtlej al zeului cu nume ascuns, Stăpân la Timpului, Rege al Anilor, Scrib al Analelor celor Nouă."[15] Cu începuturi obscure, Thoth își făcuse o intrare de necontestat în lume. Identificarea lui cu grecul Hermes a urmat în mod firesc, de vreme ce Hermes era și el un zeu al limbajului și era deja încheiată cel mai târziu în vremea lui Herodot.[16] Deoarece Egiptul era o țară puternică, faima lui Thoth s-a întins bineînțeles și în alte ținuturi. În al doilea sau primul secol î. Hr., un evreu pe nume Artapan l-a asimilat pe Thoth-Hermes lui Moise, care îi învățase pe egipteni să navigheze, să ridice pietrele cu pârghii și să producă arme și pompe de apă și le arătase de asemenea și scrierea. În spatele tuturor operațiilor de identificare de acest fel se află dorința minții umane de a reduce conflictul psihic modificând părțile discontinue de informație până când tensiunea dintre le dispare.

Prin urmare, așa cum observă Festugière, lui Thoth i-au fost atribuite toate cărțile ce se făceau remarcate prin vechimea lor. De asemenea, „conform unui obicei ce nu se întâlnește doar în Egipt, zeului din Hermopolis i-a fost oferită paternitatea oricărei scrieri în legătură cu care exista dorința de a i se ridica prestigiul și speranța de a i se întări autoritatea."[17] Aproximativ până în anul 200 d. Hr., ne informează Clement din Alexandria, Hermes era creditat cu patruzeci și două de cărți, dintre care discipolii săi trebuia să memoreze treizeci și șase. Cele șase rămase aveau teme medicale.[18] Acesta reprezenta unul dintre aspectele situației intelectuale din Egipt în vremea când documentele hermetice ce au supraviețuit și-au făcut apariția.

În ce împrejurări au fost scrise acestea? O explicație generală este oferită de către principalul specialist englez, Walter Scott.

> În Egiptul aflat sub stăpânirea Imperiului Roman existau oameni care cunoșteau într-o oarecare măsură filozofia grecească și mai ales platonismul din acea perioadă, dar care nu se mulțumeau cu simpla acceptare și repetare a dogmelor primite de-a gata ale școlilor filozofice ortodoxe și doreau să construiască, pe baza doctrinei platonice, o religie filozofică mai potrivită pentru nevoile lor.... Ei nu au concurat pe față școlile filozofice oficiale, nici nu au încercat să întemeieze o școală proprie în direcții asemănătoare; ci ici și colo unul dintre aceștia aduna în liniște în jurul lui un mic grup de discipoli și se străduia să le transmită adevărul prin care găsise propria sa salvare. În aceste grupuri reduse învățătura era probabil comunicată în

principal pe cale verbală, iar nu bazată pe texte scrise; se compunea probabil din convorbiri personale şi intime dintre profesor şi un singur elev o dată, sau cu cel mult doi sau trei elevi. Dar din când în când profesorul punea în scris esenţialul unei discuţii în care era explicată o idee de importanţă fundamentală; sau poate un elev, după o astfel de discuţie cu profesorul său, punea pe hârtie tot ce îşi amintea; iar cele scrise o dată treceau din mână în mână în grup şi de la un grup la altul. Mostre ale unor astfel de scrieri au ajuns până la noi şi ele constituie *Hermetica* de azi.[19]

Aceste speculaţii sunt acceptate în general ca fiind esenţial corecte cu cea mai mare probabilitate.

Corpus-ul, *Asclepius*-ul şi fragmentele lui Stobaeus – fără îndoială fragmentele ce au supravieţuit dintr-un corp mai mare de asemenea scrieri aparţinând unor diverşi autori – reprezintă astfel produsele unui gnosticism egiptean târziu care, prin fraudă pioasă, şi-a pus documentele pe seama lui Hermes pentru a le da prestigiu, cam în acelaşi fel în care un evreu din epoca târzie îşi putea publica propria lucrare sub numele de Cartea lui Daniel sau a lui Enoch[20]. O altă variantă este ca autorii să nu fi intenţionat să înşele, presupunând că trucul lor va fi înţeles. În orice caz, după o anumită perioadă de existenţă a documentelor, ele au dobândit o autoritate extraordinară. Doctrina filozofică dominantă în Egipt, ca şi în alte părţi, era un platonism târziu. Platon, despre care se credea că studiase timp de 13 ani în Egipt, îşi luase doctrinele de la Pitagora – poate prin intermediul lui Philolaus; şi se ştia că, la rândul lui, Pitagora studiase în şcolile de pe lângă templele egiptene. Nu se ştia ce predau preoţii acolo, căci îşi păstrau *gnosis* secretă; dar ei aveau cărţi sacre despre care se spunea că au fost scrise de către Thoth-Hermes, scribul zeilor. Putem presupune că un egiptean vorbitor de greacă din epoca imperială are dădea peste *Hermetica* primea cu respect aceste documente.

Datarea documentelor hermetice reprezintă o problemă extrem de complicată, ce trebuie lăsată în seama specialiştilor în filozofia şi religia clasice. Dovezile sunt de mai multe feluri: lingvistice (care fac imposibilă orice datare înainte de secolul întâi d. Hr.), doctrinale şi aluzive. Cel mai lung şi mai impresionant studiu, aparţinând lui A.-J. Festugière, parcurge o mare parte a Antichităţii clasice şi detectează relaţii între *Hermetica* şi sisteme filozofice şi gnostice variate, punând un accent special pe filierele platonice – în special, deşi nicidecum exclusiv, pe *Timaeus* – şi pe o „religie universală", sau credinţă supra-naţională, ce părea să ia naştere în epoca lui Alexandru cel Mare şi este presupusă de lucrarea lui Cicero, *De natura deorum*. O altă influenţă o constituie un tip de stoicism târziu,

care, în loc de a concura platonismul, absorbise o mare parte a acestuia.[21] Aluziile la Hermetica, suficient de bogate pentru a umple aproape cinci sute de pagini din al patrulea volum al studiului lui Scott, se întind de la Athenagoras, care a scris în jurului anului 177 d. Hr., până la Fulgentius (aproximativ 500 d. Hr.) şi mai departe. În afara acestor trei categorii generale de dovezi, se mai pot utiliza şi alte indicii întâmplătoare. Scott credea că a descoperit în anul 270 d. Hr. o situaţie „profeţită" retrospectiv în *Asclepius* 25-26[22]; dar A. S. Ferguson, care a editat după moartea lui Scott cel de al patrulea volum al lucrării acestuia, a identificat ceea el considera o paralelă istorică adecvată în anul 115 d. Hr.[23] Întreaga problemă a datării se complică prin necesitatea de a investiga separat cele şaptesprezece *libelli* ce constituie *Corpus*-ul, secţiuni diferite din *Asclepius* şi fragmentele lui Stobaeus. În general, trebuie să ne mulţumim cu a ghici că *Hermetica* au fost compuse între a doua jumătate a secolului al doilea d. Hr. şi sfârşitul secolului al treilea.

În ce măsură sunt egiptene filozofia şi teologia hermetice? Cea mai caritabilă concluzie posibilă a fost oferită de Ralph Cudworth în 1678, la mult timp după ce Casaubon a dat publicităţii falsurile. Deşi Cudworth admite că „în aceste scrieri trismegistice au existat câteva fraude săvârşite din pioşenie" şi că fragmente sau chiar şi cărţi întregi au fost „contrafăcute de către aşa-zişi creştini" aceasta nu înseamnă totuşi deloc că „prin urmare toate trebuie să fie astfel". Chiar dacă acest ar fi cazul, ele dovedesc ceea ce Cudworth este deosebit de nerăbdător să afirme: „că păgânii egipteni vorbeau despre o singură divinitate supremă, pentru că orice înşelăciune sau impostură are nevoie de un temei sau un fundament al adevărului pe care să se ridice." Trebuie

> să fi existat ceva cu adevărat egiptean în asemenea scrieri egiptene contrafăcute (şi prin urmare măcar referinţa la o singură divinitate supremă), altfel ele nu ar fi putut fi crezute la început, sau nu ar fi continuat să fie crezute după aceea. Cu atât mai mult, cu cât aceste cărţi trismegistice erau răspândite în acele epoci străvechi, înainte ca religia egipteană păgână şi generaţiile lor de preoţi să dispară.

Faptul că aceste cărţi au fost scrise în limba greacă nu este concluziv, deoarece „cel puţin începând cu regii ptolemaici, greaca devenise foarte cunoscută între toţi egiptenii educaţi şi vorbită într-o manieră populară." Prezenţa doctrinelor greceşti nu este surprinzătoare, deoarece „pitagorismul, platonismul şi în general cultura greacă provenea în mare parte de la egipteni."[24] Opinia modernă este mai puţin generoasă. De exemplu, Scott consideră că unicul element

egiptean autentic este „o intensitate mai mare a fervorii religioase" decât se întâlnea de obicei la greci.[25] Putem, cred eu, presupune cu încredere că entuziaştii renascentişti – împreună cu G. R. S. Mead, un teozof care exprima idei asemănătoare în 1906 – greşeau crezând că documentele au păstrat cu exactitate şi în detaliu doctrinele egiptene religioase ce duc până în Antichitatea îndepărtată.

III. Caracterizarea generală a doctrinei

Documentele însele, pe care le putem acum cerceta direct, sunt accesibile în patru volume editate de A. D. Nock, traduse de A.-J. Festugière (autor al lucrării *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, de asemenea în patru volume) şi publicate la Paris, în 1945-54.[26] Versiuni în franceză şi greacă –sau, pentru *Asclepius*, latină – sunt dispuse pe pagini alăturate. Cititorul vorbitor de engleză care nu cunoaşte greaca, latina sau franceza poate utiliza cele patru volume din *Hermetica* publicate de către Walter Scott la Oxford, în 1924-36; dar el trebuie avertizat că Scott, deşi era un specialist desăvârşit în limba greacă, modifică cu îndrăzneală textul şi rearanjează structura, atât a frazelor, cât şi a unor întregi secţiuni, mai ales în *Asclepius*, în ideea de a atinge o mai mare coerenţă. Cercetătorii scrupuloşi vor folosi ediţia Nock-Festugière. Ne amintim că primele paisprezece cărţi din *Corpus Hermeticum* (pe care îl vom nota de acum înainte cu *CH*) se puteau găsi tipărite începând cu 1471 în traducerea latină a lui Ficino. Cele trei *libelli* rămase au fost tipărite în ediţia *princeps* a textului grecesc, în 1554, la Paris, de către Turnebus. *Asclepius*, pe care Lactantius (m. cca. 340 d. Hr.) îl cunoştea în limba greacă, ca *Λόγος Τέλειος*, sau *Discursul perfect*, iar Augustin în latină, nu a dispărut niciodată de tot şi a fost citat des începând cu secolul al doisprezecelea. În sfârşit, o parte din fragmentele lui Stobaeus au fost editate de Trincavelli la Veneţia în 1535-36 şi din nou de către Gesner în 1543, 1549 şi 1559, dar nu au fost publicate în întregime până în 1575, de către Canter.[27] Alte fragmente, mai puţin importante, aşa-numitele *Fragments divers* şi *Fragments de Cyrille*, au circulat puţin sau deloc în timpul Renaşterii şi în orice caz nu aduc nimic nou pentru modul nostru de a înţelege sistemul.

Hermetismul era de fapt reprezentat de un misticism contemplativ grecesc dezvoltat pe pământ egiptean. Sursele lui se găseau mai ales în gândirea filozofică populară grecească – platonismul, aristotelianismul şi stoicismul; dar unele detalii par a fi fost împrumutate din iudaism, religia persană şi, mai puţin sigur, din

creştinism. Au fost identificate asemănări izbitoare cu gnosticismul creştin, dar acestea ar fi putut fi mai degrabă rezultatul asemănărilor de fundal şi funcţii psihologice, decât al contactului direct.[28] Singura referire de necontestat la creştinism apare în *Asclepius*, în pasajul (24-26) în care se prevesteşte distrugerea religiei egiptene de către invadatorii străini. *Libellus* IV din *Corpus*, intitulată *Cristelniţa*, ne aminteşte de botezul creştin (*βάπτισον ςεαντην* „Afundă-te în apă!"), iar titlul lipsit de relevanţă al secţiunii *CH* XIII, „Cuvântarea secretă de pe munte" ar putea să ne reamintească de Predica de pe munte, dar aluziile sunt probabil înşelătoare. Influenţele evreieşti apar mai ales în *CH* I şi III, care conţin povestiri despre creaţie contaminate în mod evident de către *Septuagintă*; iar utilizarea pe alocuri a termenului *ὁ κύριος*, „Domnul", pentru a-l desemna pe Dumnezeul suprem se opune practicii greceşti uzuale. Anti-stoicismul apare în negarea vidului extra-cosmic din *CH* II.[29] *CH*, I, 25-26, demonstrează, după părerea mea, şi o evidentă influenţă mitraică, prin ideea că sufletul se purifică de câte un păcat diferit pe măsură ce trece prin fiecare dintre cele şapte sfere celeste în drumul său către cea de a opta, Ogdoada, unde devine o Putere şi cântă imnuri adresate Tatălui. Întreaga *gnosis* este uneori prezentată, inducându-ne în eroare, ca având o origine specială şi exclusiv egipteană, ca atunci când, în *CH* XVI, 1-2, ni se spune că doctrinele îşi vor pierde claritatea şi importanţa dacă ar fi traduse în extravaganta limbă greacă. Există metode de a stabili dacă un document a fost tradus dintr-o altă limbă. De exemplu, în *Asclepius* utilizarea ocazională a genitivului după un comparativ sau a unui verb la singular după un subiect neutru plural indică o origine grecească. Începând cu epoca lui Casaubon, nu a existat nici un dezacord demn de luat în seamă faţă de ideea că *Hermetica* originale au fost scrise în limba greacă.

Drept consecinţă a faptului că au avut mai mulţi autori şi au suferit diverse influenţe, documentele se contrazic uneori reciproc. Exemplul cel mai evident se referă la faptul că tendinţei optimiste predominante i se opune una pesimistă recurentă. *CH* XII, 12, afirmă că, dacă omul îşi foloseşte după cuviinţă darurile, el nu se va deosebi deloc de făpturile nemuritoare şi va fi în cele din urmă îndreptat către corurile formate din divinităţi şi din cei binecuvântaţi. *CH* VI, 3-4, declară că în om nu există nimic bun decât numele, iar cosmosul este „plin de rău". Avertismentele obişnuite împotriva dezvăluirii publice a doctrinelor ezoterice sunt compromise de spiritul misionar din *CH* I şi VII. Lauda plină de căldură adusă actului procreării în *Asclepius* se opune tendinţei generalizate de a condamna orice plăcere a simţurilor ca păcătoasă. Panegiricul oferit omului în

Asclepius (*magnum miraculum est homo* etc., *Ascl.* 6) este contrabalansat de şapte idei pesimiste din cele patruzeci şi opt date în *Stobaeus XI*: nimic din ce este corporal nu e adevărat, nimic de pe pământ nu e bun, omul este rău, nu se poate cunoaşte nici unul dintre lucrurile pământeşti, orice lucru pământesc merită să fie dojenit, pământul este lipsit de raţiune, omul este schimbător şi rău. Trei relatări diferite ale creaţiei (în *CH* I şi III şi în *Stobaeus* XXXIII, „Pupila Ochiului Universului") sunt de-a dreptul incompatibile. Mai există şi alte inconsecvenţe. Nu toate contradicţiile sunt însă imposibil de rezolvat. De exemplu, oamenii pot deveni buni într-un sens absolut doar după moarte, dar pot atinge totuşi starea de beatitudine, aşa cum ne învaţă doctrina creştină; şi nu trebuie să ne surprindă prea mult faptul că păstrătorul unei doctrine ezoterice va fi ispitit o dată sau de două ori să o predice în piaţa publică. Totuşi, să pretindem că toţi autorii convingeri identice ar fi o muncă inutilă. Argumentul venit în apărarea tentativei de a obţine o viziune generală este că de la această distanţă în timp şi obiceiuri mentale, inconsecvenţele sunt mai puţin izbitoare decât constantele. Scopul paginilor de faţă nu este acela de a realiza un studiu meticulos al detaliilor, ci de a sugera tendinţa generală într-un astfel de mod încât să arunce lumină asupra influenţei renascentiste.

Una dintre primele trăsături observate de cititorul modern este sărăcia conţinuturilor empirice. Cu siguranţă, se acordă o mare importanţă caracterului ordonat al proceselor cosmice, ca dovadă a guvernării divine. Dumnezeu l-a creat pe om pentru ca acesta să îi vadă lucrările divine; şi ni se cere adesea să ne minunăm de mişcările regulate ale corpurilor cereşti pe orbitele lor. Totuşi, nu trebuie să ne concentrăm pe observarea acestor mişcări. *Asclepius* 12-13 îi avertizează pe iubitorii filozofiei pure împotriva aritmeticii şi geometriei (împreună cu muzica, care învaţă despre „armonia" distanţelor proporţionale), adică exact studiile necesare pentru o ştiinţă a astronomiei. În alte părţi, apelul la fenomenele sensibile este practic inexistent. O obiecţie adusă de un discipol în *Stobaeus* IV, 1-2, bazată pe observarea furnicilor, păsărilor şi patrupedelor, este rezolvată rapid. Ideea că ipotezele privind lumea naturală trebuie verificate scrupulos prin comparaţia cu dovezile empirice pare aproape să nici nu fi fost imaginată, iar efortul de a cuantifica datele cu ajutorul unor instrumente minuţios construite şi utilizate era încă şi mai departe de orizontul intelectual respectiv. Aici se poate identifica într-adevăr una dintre diferenţele clare între filozoficele *Hermetica* şi documentele cvasi-ştiinţifice, magice sau teurgice, pe care nu le vom studia aici. În universul pur mental al documentelor hermetice nu ia naştere nici o dorinţă de

a acționa asupra lumii. Tendința de a disprețui munca fizică, văzută ca treaba sclavilor, oferă o explicație parțială, dar este vorba și de o altă influență. Mediul documentelor hermetice nu era acela al templului, curții sau orașului, ci al chiliei izolate – sau poate al chiliilor – în care un maestru și puținii săi discipoli meditau, se rugau și poate cultivau câteva legume, dar nu purtau războaie, nu vânau și nu făceau negoț și aproape nici nu aduceau sacrificii. Nu numai că există nici un interes în privința implicării efective în treburile lumești; atât treburile ei, cât și, într-un anumit sens, lumea însăși, sunt respinse. „Averile" constituie adesea un obiect al atacului, iar în *Asclepius* II se consideră că acestea includ și corpul. După *CH* VII, 2, corpul este o închisoare întunecată, o moarte în viață, un mormânt, un hoț care trăiește în casa ta, un însoțitor pizmuitor și plin de ură. Filozoful acceptă teoretic datoria mai degrabă vagă de a „se îngriji" de pământ, dar de fapt aspiră spre a trăi în întregime într-un univers al gândirii.

Ceea ce ține locul interpretării dovezilor empirice este *Νους*, sau Mintea: intelectul ce operează, am putea presupune, mai mult sau mai puțin în vid. De fapt, bineînțeles, fiecare maestru începea cu un corp de doctrine aflate de la propriul său învățător, care le aflase de la un altul, astfel încât, cel puțin într-o anumită măsură, tradiția aducea autoritatea reprezentată în prezent de către dovezi. Cu toate acestea, prestigiul minții este remarcabil. Uneori chiar Dumnezeul suprem este *Νους*. Cei înzestrați cu minte își urăsc simțurile (*CH*, I, 22), în timp ce aceia care nu și le urăsc sunt păcătoși și vor fi împinși să săvârșească păcate și mai mari, pentru ca pedeapsa să le fie mai grea (*CH* X, 23). Cunoașterea, ni se spune, se deosebește de senzație prin independența față de obiectele externe (*CH* X, 5). În alt paragraf, cunoașterea, care este acorporală, se obține prin minte, iar aceasta folosește corpul – adică probabil simțurile (*CH* X, 10). Dumnezeu Însuși nu poate fi cunoscut decât prin intermediul intelectului: *mente sola intelligibilis, summus qui dicitur deus* (*Ascl.* 16). Îi putem deduce existența din frumusețea lumii create, dar nu Îl putem înțelege decât prin contemplare, care dobândește cea mai mare eficiență prin anularea simțurilor și ieșirea minții din trup în tărâmul gândirii pure. Putem observa cu claritate o astfel de anulare în *CH* I, unde naratorul are o viziune a creării lumii în timp ce simțurile îi rămân inactive, ca acelea a unui om adormit. Filozofia constă din dorința simplă de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin contemplare constantă (*frequens obtutus*) și pietate sacră (*Ascl.* 12). O adăugire rară apare în *CH* IX, 1, unde ni se spune că la oameni senzația nu trebuie despărțită de gândire (*νοήσις*), deși la animale ea se leagă doar de natură. Puterea sufletului, (*Ψυχή*), căruia i se aduc laude memorabile în

CH XI, 19-20, ţine de fapt de ceea ce ar trebui desemnat cu numele de minte: porunceşte-i sufletului tău să ajungă în India şi el imediat este acolo; trimite-l la ocean şi pare a nu fi călătorit pentru a ajunge unde doreşti tu. Ce putere ai, şi ce viteză! Ideea, mereu presupusă, că gândirea are puţin de a face cu obiectele, este confirmată de *Stobaeus* XVII, 6, unde ni se spune că gândul, sau activitatea mentală acţionează asupra părerilor oferite de raţiune. Nu se menţionează nicăieri că sursa materialelor a fost observaţia. Filozoful aruncă din când în când o privire spre stele, dar în cea mai mare parte a timpului el şade în tăcere şi cugetă. Tendinţa spre ascetism, atât de bine marcată în documente – părăseşte corpul, câştigă lupa şi începe ascensiunea – (*Stob.* IIB, 8) – derivă în mare parte din convingerea că deşi ordinea şi frumuseţea lumii sunt demne de admiraţie, materia în sine merită doar dispreţ.

Reflecţia încearcă însă să lucreze fără date materiale. Metoda este prea complexă pentru a fi descrisă complet, dar poate fi exemplificată şi analizată parţial.

> Ceea ce numim lumea sensibilă, este receptorul oricărui lucru sensibil, care are o aparenţă, sau proprietăţi, sau corp; iar nimic din toate acestea nu poate avea viaţă fără Dumnezeu. Prin urmare toate lucrurile sunt Dumnezeu şi vin de la El şi prin voia Lui; iar întregul este bun, potrivit şi providenţial; inimitabil şi sensibil şi cognoscibil doar de El; iar fără El nimic nu a fost, nu este sau nu va fi. (*Ascl.* 34).

Am putea începe prin a studia aceste fraze destul de tipice.

Ceea ce se afirmă până la primul semn de punctuaţie se înţelege de la sine. De îndată ce impulsul sintetizator atât de caracteristic pentru aceste documente a dus la postularea unei lumi sensibile care conţine totalitatea obiectelor sensibile (adică senzoriale), urmează cu necesitate că orice lucru sensibil face parte din lumea sensibilă. Următoarea propoziţie, „nimic din toate acestea nu poate avea viaţă fără Dumnezeu", face legătura dintre ceea ce tocmai s-a spus şi consecinţa unei act precedent al aceluiaşi impuls. După ce Dumnezeu a fost declarat a fi sursa oricărui bine, trebuie admis că viaţa, ca lucru bun, vine de la el. „Prin urmare toate lucrurile sunt Dumnezeu", deoarece Dumnezeu, ca şi lumea, este imaginat ca totalitate faţă de care toate lucrurile sunt părţi; iar prin metonimie se poate spune că orice este parte a lui Dumnezeu „este" Dumnezeu. Urmează utilizarea unor adjective onorifice – „bun", „potrivit", „providenţial", „inimitabil" – în legătură cu întregul, ca o consecinţă a relaţiei stabilite cu Dumnezeu, căruia i se potriveşte orice adjectiv laudativ. Această laudă pare o fi o urmare a afirmaţiilor

de mai sus, dar reprezintă de fapt un corolar a unei trăsături onorifice ce le precedă, inerente conceptului de „Dumnezeu". Întregul, ni se spune, este „cognoscibil doar pentru El", deoarece se consideră că orice lucru diferit de Dumnezeu îi este inferior Acestuia nu numai în privința gradului de participare, ci în orice privință ce se poate imagina și, prin urmare, și în cea a cunoașterii. Expresia finală, „fără El nimic nu a fost, nu este și nu va fi", declară că starea lucrurilor despre care s-a demonstrat că din punct de vedere logic este cea necesară trebuie să fi fost mereu și va continua să fie așa, deci imposibil de a fi supusă schimbării. Procesul reflexiv este astfel fundamental deductiv. Se extrag inferențe din propozițiile acceptate anterior ca adevărate, sau se identifică conexiuni între ele. De vreme ce toate propozițiile reprezintă generalități, se operează într-un plan al abstracțiunilor înalte, iar dovezile senzoriale care să se opună cursului argumentării sunt greu de găsit.

Obținem o înțelegere mai bună a modelelor raționale aruncând o privire rapidă la un scurt dialog din *Asclepius* 2.

> – Orice suflet omenesc, Asclepius, este nemuritor, dar nu toate sunt nemuritoare în același fel. Ele se deosebesc în privința modului sau a timpului.
>
> – Atunci, Trismegistus, nu toate suflete au aceleași proprietăți?
>
> – Cât de repede te îndepărtezi de adevăratele consecințe ale rațiunii (*de uera rationis continentia*), Asclepius! Nu am spus oare că totul este unul și că acel unu este totul, căci toate au fost în Creator înainte ca El să le creeze pe toate?

Replica ar părea să indice că părerea pe care Asclepius o avea înainte fusese corectă; într-adevăr toate sufletele sunt unul. Dar în schimb înțelesul pare a fi acela că sufletele care se deosebesc prin proprietăți sunt totuși unite în întregul care este Dumnezeu. Tendința, aici evidentă, de a găsi identitatea din spatele oricărei diferențe este o altă trăsătură recurentă a documentelor. Unitatea are o valoare foarte mare. Descoperirea ca aparentele deosebiri sunt rezolvate într-o similaritate de un ordin mai înalt și că în final Totul Este Unul aduce liniște și satisfacție minții. (Tocmai această generalizare a fost de mai multe ori atribuită filozofiei orientale, distingând-o de ce occidentală.) Abstracțiunile inferioare se subsumează unor din ce în ce mai înalte, astfel încât la sfârșit filozoful își poate concentra mintea asupra lui Dumnezeu și să își pună în funcțiune pietatea, care nu reprezintă cu mult mai mult decât o acceptare emoțională a viziunii ce îl absoarbe. Un exemplu al nivelului inferior de abstractizare este afirmația potrivit

căreia *genera* sau felurile distincte de fiinţe au propriile lor forme, astfel încât fiecare dintre acestea este unitar (*Ascl.* 4), iar un exemplu al unui nivel superior este declaraţia că întregul (*πλήωμα*) constituit din toate fiinţele este unu şi conţinut în Unu, deoarece totul este unitate (CH XVI, 3).

Apar şi alte valori intelectuale, unele deconcertante pentru cititorii moderni. Una dintre ele este pasivitatea. Suferinţa, în sensul de a trece prin sau a fi supus oricărei alte activităţi decât una care se declanşează de la sine, este rea. Dumnezeu este cu totul impasibil şi nu poate fi atins de nici o emoţie (*Ascl.* 31, CH VI, 1). Stabilitatea, sau imobilitatea fizică, este un alt lucru bun. Dumnezeu se mişcă doar „în imensitatea stabilităţii Sale" (*Ascl.* 31); iar acest fapt presupune că el este superior lumii pe care a creat-o, care este bună (în afara pasajelor „pesimiste"), dar se mişcă. *Stabilitas enimutpote defixa quos sustinere, quae agitabilia sunt, possit, benefico firmitatis merito obtinet principatum* (*Ascl.* 31): stabilitatea, deoarece presupune duritate şi capacitatea de a purta lucrurile capabile de mişcare, are prioritate, din motive de constanţă. Lumea, ne spune *CH* X, 10, este rea prin faptul se mişcă, deşi este bună prin faptul că e nemuritoare; iar omul este de două ori rău, deoarece este în acelaşi timp mobil şi mortal (*CH*, X, 12). Suntem tentaţi să asociem aceste preferinţe sistemului de guvernare monarhic, în care suveranul tinde spre a obţine independenţă totală faţă de presiunile externe şi autonomie absolută a voinţei. Fixitatea – şi nu, ca pentru moderni, dezvoltarea, progresul – constituie un bine. Retragerea filozofului din oraş într-un loc izolat unde este înconjurat doar de câţiva discipoli respectuoşi sugerează aspiraţia sa către stagnarea fizică şi morală.

Astfel de valori precedă însă procesului de raţionare, despre care se pot spune mai multe. Unele dintre particularităţile lui sunt evidente: de exemplu, atracţia faţă de ceea ce ar putea fi descris ca seturi de cutii chinezeşti. Acest lucru este conţinut în acela, acela în celălalt, celălalt într-un al treilea. După *CH* XI, 2, Dumnezeu creează lumea, lumea creează timpul, timpul creează devenirea; eternitatea se află în Dumnezeu, lumea se mişcă în eternitate, timpul este conţinut în lume, devenirea ia naştere în timp. La fel, în *CH* X, 13, se spune că mintea este conţinută de raţiunea discursivă, raţiunea în suflet, sufletul în suflare, iar suflarea, prin intermediul venelor, arterelor şi a sângelui, pune în mişcare corpul. Seria se poate desfăşura şi în direcţia opusă. La moarte, suflarea se retrage în sânge, sufletul în suflare, iar intelectul primeşte un corp de foc şi străbate spaţiul, lăsând sufletul la judecată (*CH* X, 6). Se pare că ideea de incluziune oferea o satisfacţie analoagă celei pe care azi o obţinem prin descoperirea conexiunilor cauzale. Din

nou se întrezăreşte o paralelă socială. În cultura relativ „primitivă" a Antichităţii, când nu luase încă naştere un sentiment marcat al individualităţii, fiinţa omenească obişnuită trebuie să fi fost extrem de conştientă de faptul că trăia în interiorul unei familii, familia în interiorul unui clan, clanul în interiorul unei comunităţi mai largi, iar comunitatea în interiorul unei naţiuni sau al unei rase (grecii se deosebeau de „barbari"). Unitatea mai mare o includea astfel de obicei pe cea mai mică, iar incluziunea ţinea adesea locul cauzalităţii. „Devenirea" materiei avea nevoie de ceva mai cuprinzător, timpul, drept *locus*; timpul avea nevoie de lume, lumea de eternitate, iar eternitatea de Dumnezeu. În acest fel fiecare membru al seriei, cu excepţia ultimului, derivă din şi depinde de următorul, care îi este superior.

Apar şi alte obiceiuri intelectuale. Pentru a nu prelungi discuţia mai mult decât e necesar, voi mai adăuga un singur exemplu. În *CH* XIV, 2, suntem informaţi că lucrurile iau fiinţă prin mijlocirea unui altceva. Secţiunea 3 continuă după cum urmează:

> Acest [alt lucru] trebuie să fie mai puternic şi unitar şi unic şi cu adevărat înţelept în legătură cu toate lucrurile, deoarece nu există nimic care să îl preceadă. Este primul (*ἀρχει*) în ceea ce priveşte numărul, măreţia şi deosebirea faţă de lucrurile create şi în ceea ce priveşte continuitatea (*συνεχεία*) acţiunii sale de creaţie. Prin urmare, deşi cele create sunt vizibile, el este invizibil. De aceea creează pentru a fi văzut. Deci el creează etern şi devine într-adevăr vizibil.

Fragmentul ne poate reţine puţin atenţia.

Preeminenţa acordată în prima frază celui mai vechi (*πρεβύτερος*) corespunde demnităţii sociale a statutului de prim născut. Primul fiu este mai aproape de figura autoritară, tatăl, iar cu timpul îi va urma acestuia. Tatăl, care este încă şi mai bătrân, deţine o demnitate mai înaltă şi o putere mai mare. Presupunerea că înţelepciunea însoţeşte vârsta (şi experienţa) este firească – anormală este recenta noastră invidie americană faţă de tinereţe – şi se menţine în culturi ce păstrează vestigii de ale tradiţiei, precum cea japoneză. Admiraţia cărturarilor renascentişti faţă de literatura, filozofia şi chiar morala şi formele de guvernare antice implică un respect similar faţă de prioritatea temporală. Prima Cauză este deci „înţeleaptă în legătură cu toate lucrurile". Ca un tată, a urmărit dezvoltarea celor cărora le-a dat naştere; dar baza acestei afirmaţii o constituie asocierea instinctivă a înţelepciunii, ca şi a puterii, cu vârsta şi cu prioritatea temporală. În continuare, observăm că Prima Cauză deţine prioritatea şi în alte privinţe: a numărului, de vreme ce Unu este primul număr şi sursa tuturor celorlalte; a magnitudinii, de

vreme ce se presupune că ceea ce produce alte lucruri trebuie să le depăşească în mărime (nu am spune, în epoca noastră, că un atom este „mai mare" decât ceea ce se obţine prin fisiunea sa); şi a deosebirii faţă de cele pe carele creează, aşa cum un pictor se deosebeşte de tabloul său, sau un tâmplar se deosebeşte de masa sa. Afirmaţia potrivit căreia Prima Cauză trebuie să continue să creeze poate proveni din diverse presupuneri, sau din combinaţia mai multora. Respectul ternător inerent conceptului hermetic de Dumnezeu interzicea limitarea activităţilor Sale. Observarea lumii naturale sugera că potenţialitatea creatoare se exprimă nu o singură dată, ci de mai multe ori; iar combinarea acestei observaţii cu ideea imortalităţii lui Dumnezeu a condus în mod necesar la concepţia eternei creaţii. Ceea ce a fost definit – chiar în parte imaginat – ca forţă creatoare exercită în mod inevitabil energia a cărei întrupare este. Afirmaţia că Prima Cauză este invizibilă, în timp ce obiectele create sunt vizibile, sugerează dorinţa de a clarifica distincţiile intelectuale prin postularea unor diferenţe calitative; iar gradul ultim al diferenţei este opoziţia. În sfârşit, ideea că Dumnezeu creează pentru a fi văzut reprezintă o consecinţă a convingerii că El creează ştiind că lumea este vizibilă. Lumea trebuie deci să fi fost creată pentru a fi vizibilă. Efectul activităţii divine nu poate fi separat de scopul acesteia.

Atenţia noastră ar putea fi reţinută de multe alte lucruri. Concepţia despre spaţiu oferită de *CH* XI, 18, este bizară: locul unui corp, este zona care îl conţine şi nimic mai mult, astfel încât „Locul este corporal – un trup nemişcat – iar cele conţinute de el nu se pot mişca." Nu se deduce astfel că mişcarea este imposibilă, ci că „Toate lucrurile se găsesc în Dumnezeu" (*ibid.*), se pare că într-o manieră foarte asemănătoare aceleia în care gândirea se găseşte în minte. Corespondentul antic al ideii moderne de spaţiu este reprezentat de doctrina stoică sau epicureică a vidului, iar aceasta este negată la modul explicit (*CH* II, 12-13, *Ascl.* 34). O altă noţiune caracteristică este aceea că binele – şi, ca existenţă supremă, Dumnezeu – este incomunicabil. Când Tat obţine regenerarea în *CH* XIII, experienţa este una mistică. De asemenea, trebuie să ne amintim mereu că interesul de a converti publicul este mic (în unele documente, inexistent). Doctrina este ezoterică şi se declară în mod repetat că există puţini credincioşi. Potrivit lui *Asclepius* 22, ei pot fi număraţi: *pauci, ita unt numerari etiam possint.* Tentativele de a predica deschis din *CH* I si VII sunt atipice. Am zăbovit însă destul de mult asupra preliminariilor. Cele deja spuse au arătat probabil metoda şi câte ceva din ton şi fac inutilă insistarea asupra tendinţei filozofice şi teologice, înţeleasă drept opusul celei taumaturgice sau teurgice, a întregii doctrine.

IV. Analiza detaliată

În ideile şi atitudinile cu care au început autorii hermetici şi în procesele mentale prin intermediul cărora ei şi-ai construit propriile doctrine rezidă un interes raţional mai mare decât în doctrinele însele, pe care este puţin probabil ca un cititor modern să le găsească convingătoare. Cu toate acestea, un rezumat al doctrinelor este necesar, pentru a oferi mijloacele de a recunoaşte influenţa hermetică asupra Renaşterii. Multe dintre presupoziţii şi obiceiuri mentale s-au menţinut până când în gândirea „avansată" au fost contestate şi în cele din urmă depăşite de procedeele empirice; dar remarcă de felul celei a lui Milton despre *„Daemonii* ce se găsesc / În foc, aer, apă, sau sub pământ" (*Il Penseroso*, 93-94), ar putea – sau nu – presupune un contact direct cu sursele hermetice. Vom lua în considerare, pe rând, cosmologia, teologia şi antropologia hermetice.

Originea universului este descrisă în *CH* I (şi de asemenea în *CH* II şi *Stob.* XXIII; dar acestea aveau o faimă mai redusă decât *Poimandres*-ul, de la care îşi lua numele adesea întregul *Corpus*). Naratorul neidentificat, probabil Hermes, şi-a dat seama, în timp ce se gândea la „fiinţe" (*όντων*) că simţurile îi erau abolite, ca acelea ale unui om adormit adânc. I-a apărut o imagine uriaşă care i-a spus pe nume (nemenţionat) şi a adăugat: „Ce vrei să auzi şi să vezi şi să înveţi a cunoaşte cu gândul?" Întrebată cine era, imaginea a răspuns „Sunt Poimandres, Mintea (*Νούς*) atotsuverană." (Aceasta nu este echivalentă cu pretenţia că Poimandres este zeul cel mai mare dintre toţi). Autorul a declarat că ar vrea să afle despre fiinţe şi despre cum să Îl cunoască pe Dumnezeu.

Poimandres şi-a schimbat înfăţişarea şi dintr-o dată a apărut o viziune: o întindere nesfârşită de lumină, fericită şi senină. În curând a urmat întunericul, îndreptat în jos în forma unor spirale, ca un şarpe; iar acesta a devenit la rândul său un soi de „natură apoasă" care s-a opintit şi a dat naştere unui abur asemănător fumului, scoţând în acelaşi timp un geamăt. A venit apoi un strigăt nearticulat, ca o voce a focului însuşi şi, ieşind din lumină, un cuvânt sacru a învăluit Natura, în timp ce focul sălta în afara umezelii spre regiunea superioară, iar aerul îl urma, lăsând pământul şi apa în aşa fel încât să pară că se agaţă de foc, focul şi pământul rămânând în acest timp amestecate, tremurătoare în suflarea Cuvântului.

Urmează explicaţia dată de Poimandres. Lumina, spune acesta, este el însuşi, Mintea, „Dumnezeul tău", care a existat înainte de umezeală şi a apărut din întuneric. Cuvântul născut din Minte este Fiul lui Dumnezeu (un pasaj pe care comentatorii renascentişti s-au grăbit să îl împace cu creştinismul); iar cei doi nu sunt separaţi, căci uniunea lor este Viaţa.

„Leagă-ţi spiritul de lumină", a spus Poimandres şi l-a privit în faţă pe Hermes pentru un timp. Prin gând, mai mult decât prin vedere, Hermes a văzut o lumină compusă dintr-un număr imens de „puteri" (*δυνάμεσιν*) şi care a devenit o lume nesfârşită, doar că acum o forţă părea să constrângă focul de să rămână într-o poziţie fixă. Poimandres a spus: „Ai văzut cu mintea (sau gândul) forma arhetipală sau principiul prim, care a existat înaintea începuturilor tuturor lucrurilor şi este infinit." Elementele naturii au apărut din voinţa divină, care a văzut şi a imitat frumosul arhetip al lumii, dându-i cosmosului ordine şi capacitatea de a produce sufletele. Zeul Minte, care este în acelaşi timp bărbat şi femeie şi există ca viaţă şi lumină, a dat printr-un cuvânt naştere unui al doilea Zeu, Demiurgul, care, apoi, ca zeu al suflării şi al focului, a creat şapte guvernatori (planetele) care se rotesc în jurul lumii vizibile; iar guvernarea lor s-a numit Destin sau *Ειμαρμένη* (care se traduce în latină prin *Fortuna*).

De îndată, Cuvântul a părăsit elementele care tind spre zona de jos pentru a urca în regiunea pură de sus şi acolo s-a unit cu Demiurgul-Minte, substanţa lui fiind identică cu acesta şi a lăsat astfel elementele inferioare să rămână doar materie, fără raţiune. Împreună cu Cuvântul, Demiurgul-Minte a pus mai apoi în rotaţie sferele; iar această mişcare, după dorinţa lui, a produs animalele lipsite de raţiune, creându-le din elementele inferioare (pământul şi apa) şi făcând aerul să dea naştere păsărilor şi apa peştilor. Pământul şi apa fiind acum separate, prin voinţa Minţii, pământul a produs patrupedele şi reptilele.

În continuare, Mintea, Tatăl tuturor fiinţelor, a făcut un Om asemănător sieşi, l-a îndrăgit şi i-a dat tot ce fusese creat; căci omul era frumos, reproducând imaginea Tatălui, iar Zeul iubindu-şi propria imagine. Când omul a văzut creaţia, a vrut să facă şi el ceva, iar Tatăl i-a dat permisiunea. Guvernatorii l-au îndrăgit şi ei şi i-au dat putere, fiecare din felul lui. Omul a ieşit din hotarele sferei (Scott credea că e vorba despre sfera lunii), iar înfăţişarea sa a arătat naturii inferioare forma frumoasă a Zeului. Natura a văzut imaginea reflectată în apă a acestei forme şi umbra sa pe pământ şi a zâmbit cu dragoste; iar omul a îndrăgit imaginea reflectată şi a dorit să stea împreună cu ea. Dorinţa i-a fost îndeplinită pe loc şi el a locuit forma lipsită de raţiune, amestecându-se de tot cu natura. De aceea doar omul, dintre toate fiinţele, are două naturi şi este muritor prin corp, dar nemuritor prin partea sa omenească. El era de asemenea bărbat şi femeie; şi la fel erau şi guvernatorii, astfel încât Natura, incapabilă de a aştepta, a creat imediat şapte oameni, tot bisexuali, care corespundeau naturilor celor şapte guvernatori. Elementul feminin din ei era pământul, elementul masculin, apa. Omul însuşi,

fiind viaţă şi lumină, a suferit o schimbare, viaţa devenind suflet, iar lumina, minte. Şi aşa au rămas lucrurile până la sfârşitul primei vârste.

După ce această epocă s-a încheiat, Dumnezeu a rupt legătura ce unea toate lucrurile, iar bărbatul şi femeia s-au separat, atât în oameni, cât şi în animale. Pe loc Dumnezeu a spus „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi lăsaţi fiinţele înzestrate cu intelect să se recunoască drept nemuritoare; şi spuneţi-le că dragostea este cauza morţii şi lăsaţi-le să cunoască toate făpturile." Astfel, Providenţa, cu ajutorul Destinului, a orânduit generaţiile, fiecare persoană care se cunoştea pe sine obţinându-şi binele ales pentru ea şi toţi cei care iubeau trupul zăbovind în întuneric şi suferind ceea ce aparţine morţii. Iar Hermes a înţeles că trupul îşi are originea în întuneric (sau în obscuritate) şi trăieşte în formă sensibilă, menită în cele din urmă morţii, în timp ce acela ce se cunoaşte pe sine îşi dă seama că este născut din Tatăl Tuturor.

Acceptarea acestei idei implica o nelămurire şi Hermes a întrebat dacă nu toţi oamenii au minte (ca să se poată cunoaşte etc.). Nicidecum, a venit răspunsul; mintea le aparţine celor care sunt buni, miloşi şi pioşi, care Îl iubesc pe Tatăl şi îi mulţumesc prin binecuvântări şi imnuri. Dar cei lipsiţi de inteligenţă, cei plini de vicii, cei necredincioşi, vor fi daţi pe mâna daemonului răzbunării, care îi va împinge să săvârşească şi mai multe rele, pentru a primi o pedeapsă mai mare.

Hermes a dorit apoi să afle despre „calea spre sus". În primul rând, a răspuns Poimandres, trupul se supune schimbării (moartea), iar sinele obişnuit este dat încredinţat daemonului. Simţurile se întorc la originile lor şi sunt reabsorbite, cu excepţia mâniei şi a poftei trupeşti, care se îndreaptă către natura iraţională. Astfel, omul se aruncă pe sine în sus către sfere şi este curăţit de câte un viciu diferit pe măsură ce trece prin fiecare. În sfârşit, rămas doar cu propria sa putere, el intră în sfera a opta, Ogdoada şi pătrunde în corul celor ce înalţă imnuri, auzind şi cânturile Puterilor care locuiesc încă şi mai sus. Urcând astfel către Tatăl, el poate să devină în cele din urmă o Putere şi să se unească cu Dumnezeu.

După ce a spus acestea, Poimandres însuşi s-a amestecat cu Puterile sub ochii lui Hermes, iar acesta a început să le predice oamenilor despre ceea ce învăţase.

Am stăruit poate prea mult asupra textelor din *CH* I, din motivul că orice persoană din epoca Renaşterii care ar fi citit vreo parte a *Corpus*-ului recent descoperit trebuia să o fi citit pe aceasta şi deoarece prestigiul deţinut de *Libellus* I a dus la transferul titlului său pentru întregul *opus*. De asemenea, au putut probabil fi observate multe dintre paralelele creştine care au ajutat la crearea

conceptului de *una prisca theologia ubique sibi consona.* Chiar dacă textul nu se limitează la cosmologie, depăşind prin urmare subiectul nostru actual, el prezintă totuşi avantajul de a introduce direct sau indirect câteva dintre temele pe care le vom studia mai târziu.

Trebuie să ne îndreptăm acum atenţia către structura universului după creaţie (*κόσμος* în textul grecesc, *mundus* în *Asclepius*).

Universul, înţelegem pe căi ocolite, are formă sferică. Dumnezeu – Dumnezeul cel Mare, *summus deus* – se află în afara acestuia, într-un „loc fără stele şi lipsit de corporalitate" (*est enim ultra caelum locus sine stellis ab ominbus rebus corpulentis alienus, Ascl.*, 27). Sub El se găseşte un „trup care înconjoară întreaga lume", probabil ceva asemănător cu coaja universului ptolemaic. În interiorul acestuia sunt cei Treizeci Şi Şase Decani (*ibid.*) ale căror reprezentări de tip talismanic, în formă umană, erau cunoscute în Renaştere; fiecare controla câte zece grade ale sferei cosmice. În altă variantă, decanii sunt situaţi în sfera stelelor fixe (*XXXVI, quorum uocabulum est Horoscopi, id est eodem loco semper defixorum siderum, Ascl.*, 19). Datoria decanilor este să sprijine învelişul exterior, să reducă viteza acestuia şi să grăbească mişcările planetelor (*Stob.* VI, 3-4). Ei „prezidează" astfel asupra tuturor lucrurilor şi păstrează odinea cosmică. De asemenea, influenţează treburile oamenilor, colectiv şi individual, şi sunt cauza marilor evenimente sociale, cum ar fi schimbările regilor, perioadele de foamete, de ciumă, inundaţiile şi cutremurele (*Stob.* VI, 8). Pentru a face toate acestea, sunt ajutaţi de servitorii creaţi de ei înşişi. Aceştia au formă de stele şi acţionează ca nişte soldaţi, cauzând, se pare, doar evenimente malefice (*Stob.* VI, 12).

Următoarea la rând – dacă se deosebeşte de sfera decanilor – vine sfera stelelor fixe. De la stele, mai ales de la semnele zodiacale, se revarsă asupra pământului influenţele astrologice. În interiorul stelelor se află sfera soarelui, cea a celor cinic planete şi ce a lunii. Soarelui i se atribuie uneori o mare importanţă, ca în astrologie. După *CH* XVI, el trimite în jos substanţă şi trage în sus materie; lumina lui străluceşte atât în regiunea de sus a cerului, cât şi în cea de jos, a pământului; ca şi un conducător de car, el asigură stabilitatea lumii, folosind drept frâie viaţa sufletul, suflarea, nemurirea şi zămislirea (*CH* XVI, 5-7). Ca agent al lui Dumnezeu, el creează şi lucruri, dăruind durată eternă nemuritorilor şi înviorând cu lumina lui cele de jos; el este şi cauza unor schimbări şi metamorfoze (*ibid.*, 8). În jurul lui se găsesc multe coruri de daemoni, care îndeplinesc poruncile zeilor, din nou mai ales cele ce privesc pedepsirea oamenilor (*ibid.*, 10). Când una dintre forme eşuează, soarele o reabsoarbe (*ibid.*, 12); iar dacă partea raţională a

sufletului primeşte lumină de la soare, daemonii nu au nici o putere împotriva ei (*ibid.*, 15-16). Trebuie să ne amintim însă că soarele nu are o autonomie reală. El „primeşte de la Dumnezeu binele care îi constituie activitatea creatoare", astfel încât Dumnezeu este Tatăl tuturor lucrurilor, soarele este creatorul, iar lumea instrumentul creaţiei". (*ibid.*, 17-18).

Ceea ce ne aduce la sfera lunii, iar până aici, cu excepţia decanilor şi poate a funcţiilor daemonilor, puţine lucruri sunt necunoscute. Ideile de bază ale cosmologiei fizice sunt mult mai vechi decât hermetismul, ca şi daemonii, despre care am văzut că reprezintă vestigii ale acelor *numina* pe care oamenii aflaţi într-un stadiu inferior al dezvoltare intelectuală le simţeau peste tot; iar decanii sunt „hermetici" doar dacă termenului i se dă un sens extins, la care discuţia de faţă a renunţat.

Pământul este situat, bineînţeles, la centru. Conform unei descrieri din *Stob.* XXV 11-13, el este înconjurat de patru diviziuni generale ale spaţiului şi de şaizeci de subdiviziuni. Diviziunea cea mai apropiată de pământ are patru subdiviziuni şi nu se înalţă mai sus decât cei mai înalţi munţi. Următoarea diviziune are opt; în acestea zboară păsările şi se mişcă aerul. A treia diviziune are şaisprezece subdiviziuni şi este plină cu un aer subtil; a patra şi ultima are treizeci şi două de subdiviziuni şi conţine un aer absolut pur şi transparent. Cele mai înalte subdiviziuni mărginesc cerurile de sus (sfera lunii? cea a stelelor fixe?), care au o natură de foc. Subdiviziunile par a fi legate de cele şaizeci de ordine ale sufletelor despre care se spune că au fost create din cele şaizeci de straturi ale materiei primordiale create de Dumnezeu, prin incantaţii sacre, din suflare şi foc, fiecare strat fiind inferior celui precedent.

Acestea sunt elementele esenţiale ale structurii fizice a universului, plus câteva sugestii ale forţelor divine fără de care adepţilor hermetismului le-ar fi fost imposibil să îşi pună la punct concepţia. Elementele sunt cele patru obişnuite – pământul, apa, aerul şi focul – pe lângă, pe alocuri, menţionarea unui al cincilea, eterul şi a suflării, care se poate identifica cu aerul.

Dar cum era guvernat universul? Care îi erau legile? Aceste întrebări oferă o cale de tranziţie către teologia hermetică.

În fruntea ierarhiei se află Dumnezeu, numit de obicei *Θεόρ* dar uneori *κύριος*, Domnul, sau, în *Asclepius*, *deus* ori *summus deus*. Dominanţa Lui este necontestată şi către el trebuia practic îndreptat orice act de adoraţie. Politeismul documentelor este constant contrazis de tendinţa de a exprima o pietate profundă către vârful complicatului sistem de divinităţi, explicat atât de frecvent şi de

exhaustiv. Imediat sub Înaltul Dumnezeu vine Dumnezeul Creator, care este Cuvântul sau Fiul Acestuia – dar numai în *CH* I, sau *Poimandres*. În alte texte, pasajul „Cuvântul luminos s-a născut din Minte, care este Fiul lui Dumnezeu" lipseşte; dar în multe locuri ni se spune că lumea, sau cosmosul, este Al Doilea Zeu, sau Zeul Vizibil, iar în *Poimandres* auzim şi despre Demiurgul Minte ca un al doilea zeu. Dumnezeu Însuşi este binele (*τό ἀναΦόν*) şi se deosebeşte de minte, care emanează de la El (*CH* II, 14), aşa cum emanează şi adevărul (*CH* II, 12). El este tot ce există, vizibilul şi invizibilul, ceea ce contemplă mintea şi ceea ce vede ochiul (CH V, 10). El este cel fără de trup şi de asemenea cel Omniform, deci nu are nici un nume sau are toate numele (CH V, 10; *Ascl.* 20). Zeul al doilea, sau cosmosul, este inferior prin aceea că este frumos, dar nu şi bun şi că este supus devenirii. Cu toate acestea, le era greu adepţilor hermetismului să nu îi atribuie şi Zeului Al Doilea mintea. Lumea, ni se spune, este un cap. Cosmosul este rotund; forma rotundă sugerează un cap de om, iar capul înseamnă inteligenţă, astfel încât ceea ce este mai apropiat de circumferinţa universului se compune mai mult din suflet decât din corp (*CH* X, 11). Dacă Al Doilea Zeu creează etern, aceasta se întâmplă deoarece participă la Dumnezeul Înalt. Funcţia lui Dumnezeu, aflăm, este de a crea şi el nu e poate opri din creat (*CH* XI, 13); dar el îşi săvârşeşte lucrările prin voinţă (*CH* X, 2), iar ceea ce El doreşte este creat de univers sau de Al Doilea Zeu. În general, Al Doilea Zeu este pur şi simplu universul vizibil, care, prin frumuseţe şi ordine, presupune existenţa unui creator. Creatorul trebuie să fie unic, deoarece, dacă ar exista doi, sau mai mulţi, aceştia ar deveni geloşi unul faţă de altul şi ar încerca să îşi uzurpe reciproc funcţiile (*CH*, XIV, 9-10). Ideea că un singur Dumnezeu a creat viaţa, sufletul, nemurirea şi schimbarea nu este mai minunată decât aceea că un om vede, vorbeşte, aude, miroase, atinge, merge, gândeşte şi respiră (CH XI, 12). La fel, dacă acelaşi pictor poate picta cerul, zeii, pământul, marea, oamenii şi obiectele lipsite de raţiune şi de suflet, nu poate oare Dumnezeu să creeze totul (*CH* XIV, 8)? Dumnezeu este asemenea semănătorului care seamănă aici secară, aici grâu şi altceva într-un alt loc (*CH* XIV, 9-10). Universul este mereu în mişcare şi creează, reabsoarbe, recombină continuu. Noi îl privim cu respectul şi recunoştinţa meritate, dar trebuie să ne îndreptăm veneraţia cea mai profundă către Principiul nevăzut care se află în spatele lui şi, ca un monarh de pe pământ, dă porunci îndeplinite de către subordonaţi, înzestraţi şi ei cu mari demnităţi.

Acesta este cel mai potrivit moment pentru a comenta o afirmaţie căreia i s-a acordat o mare importanţă de către aceia ce au scris – de exemplu – despre

influenţele hermetice asupra lui Thomas şi Henry Vaughan. *Asclepius* 20 spune că Dumnezeu este plin de fecunditatea ambelor sexe (*utraque sexus fecunditatte plenissimus*) şi, purtând mereu copii în voinţă, dă naştere constant oricărui lucru pe care vrea să îl zămislească. Această doctrină nu este importantă însă în Hermetica şi este urmată imediat (*Ascl.* 21) de afirmaţia că toate fiinţele animate şi inanimate sunt şi ele bisexuale. Dumnezeul creştin poate fi considerat de asemenea bisexual în acest sens, de vreme ce a creat fără o parteneră; iar Adam, ne amintim, a fost împărţit în bărbat şi femeie. *Asclepius* 21 continuă prin lauda procesului de procreare umană, în decursul căruia „femeile primesc puterea bărbaţilor, iar bărbaţii se moleşesc de moliciunea feminină" (*et uirtutem feminae marum adipiscuntur et mares femineo torpore lassescunt*). Androginia, chiar dacă reprezintă, din punct de vedre tehnic, o caracteristică a lui Dumnezeu, este reflectată în fiinţele omeneşti şi nu are vreun efect în majoritatea documentelor.

Mai jos de primii doi zei, ierarhia este complexă şi nu întotdeauna consecventă. Conform lui *Ascl.* 19, Fiinţa Dominantă a cerurilor este Jupiter. În alte părţi, supremaţia îi este dată soarelui (de exemplu, CH XVI, 4-5); dar descrierea făcută decanilor, mai ales în *Stob.* VI, pare să permită cu greu subordonarea lor faţă de orice altceva decât primii doi zei. Cu excepţia influenţelor astrologice şi a daemonilor, la care mă voi întoarce într-o clipă, mai jos de acest nivel domneşte confuzia. Zeii egipteni – Isis, Horus şi marele Hermes sau Thoth – apar în *Κόρη Κόσμου* care se ocupă de crearea universului şi a făpturilor sale. Aici mai apar şi zeii greci Cronos, Zeus, Ares şi Afrodita, plus, într-un plan inferior, o bogată combinaţie de abstracţiuni personificate, ca Natura, Invenţia, Teroarea, Tăcerea, Somnul, Memoria, Dreptatea, Necesitatea, Soarta, Speranţa, Pacea, Negarea, Furia, Cearta, Iubirea, Adrasteia sau Nemesis şi chiar Elementele. Dintre abstracţiuni, Necesitatea, Soarta şi Destinul sunt cel mai bine puse în evidenţă în *Hermetica* ca întreg. *Fortuna* apare în *Ascl.* 19, împreună cu aerul, prin care sunt create toate lucrurile, ca al celor şapte planete. În *Ascl.* 39, Soarta sau Destinul, este considerată fie cauza tuturor lucrurilor (*efectrix rerum*), fie Zeul Suprem, sau Al Doilea Zeu, creat de Zeul Suprem, fie ordinea tuturor lucrurilor cereşti sau pământeşti, dată de legile divine. Destinul îi precedă Necesităţii şi dă naştere începuturilor lucrurilor; Necesitatea le împinge către sfârşiturile care urmează din începuturi: iar Ordinea menţine legătura între cele dispuse de Destin şi de Necesitate. Dar accidentele şi întâmplarea se amestecă în orice este pământesc (*Ascl.* 40). Tendinţa de a vedea peste tot divinitatea a dus la ospitalitate faţă de toţi zeii egipteni, greci sau romani ale căror nume se vehiculau în epoca scrierii

documentelor. Efortul de a-i aranja într-o serie subordonată ierarhic nu a avut succes; dar aproape nu mai era nevoie de a spune că totul trebuie să fie legat într-un lanţ continuu (*necesitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus uincta, Ascl.* 39). Nu se putea concepe nici un fel de alt fundament al ordinii decât ierarhia.

Ne întoarcem acum la corpurile cereşti şi la daemoni, care par adesea a se asocia în calitate de forţă şi agent. Ni se spune, în *CH* XVI, 10, că daemonii acţionează ca ajutoare imediate ale soarelui, dar în cele din urmă ale lui Dumnezeu, pedepsind lipsa de pietate a oamenilor prin intermediul furtunilor, al cutremurelor, perioadelor de foamete, războaielor şi a altor nenorociri. Ei provoacă necazuri colective pentru oraşe şi popoare (*CH* XVI, 14), dar şi pentru indivizi. Ei ne plămădesc sufletele, locuind în muşchii, măduva, vasele de sânge, creierul şi chiar măruntaiele noastre; căci la naştere suntem încredinţaţi daemonilor care prezidează peste momentul astrologic respectiv. Ei iau mereu unul locul altuia, fiecare acţionând în felul său. Raţiunea noastră nu se află însă în puterea lor şi rămâne astfel liberă să Îl cunoască pe Dumnezeu (*ibid.*, 14-15). Individul este ceea ce este, în ceea ce priveşte „forma" constituită prin combinarea elementelor sale corporale şi acorporale drept consecinţă a momentului naşterii sale (*Ascl.* 35). Nu pot fi zămislite forme identice la momente şi în locuri diferite, deoarece forme le se schimbă tot atât de des câte minute are o oră în interiorul cercului de rotaţie a zeului numit Omniform (*ibid.*). Daemonii se supun şi ordinelor stelelor, servind, în numere egale, grupurile sau pătratele *πλινθίδας* formate din acestea. Scurtul rezumat al lui Festugière, „Dieu administre le monde par l'intermédiaire du soleil et des démons (serviteurs des astres)" (I, 228) este deci corect. Ca ajutoare ale lui Dumnezeu, daemonii merită un anumit respect; şi am văzut (*Ascl.* 37) că ei pot fi constrânşi să locuiască idolii şi să îi slujească pe oameni. *CH* XVII apără venerarea unor astfel de idoli invocând motivul că, aşa cum elementul acorporal se poate reflecta în cel corporal, şi lumea inteligibilă poate fi reflectată de cea inteligibilă: „Deci dă ascultare statuilor, o rege, căci ele conţin formele *ιδέας* lumii inteligibile." Un Agathos Daimon, sau Daemon Bun – se pare că era vorba de acelaşi – este menţionat în mai multe locuri (de exemplu, *CH* XII, 1) iar *CH* XVI, 13 spune că unii daemoni sunt făcuţi din bine amestecat cu rău. Totuşi, se tinde spre a le oferi daemonilor un gen de respect nu foarte cordial. În *CH* IX, 3, ei sunt consideraţi în întregime malefici: scopurile trezite de ei în oameni au de a face cu adulterul, crimele, violenţa faţă de părinţi, sacrilegiile, lipsa de pietate, sinuciderile „şi toate celelalte care sunt lucrarea daemonilor". Se pare că puterea

lor se exercita asupra trupurilor oamenilor, care, ca substanțe materiale, erau considerate a fi demne de dispreț. De vreme ce nu puteau afecta mintea, se spera că prin înălțarea minții deasupra naturii fizice se puteau evita presiunile malefice având originea în stele și intermediate de daemoni.

Ar mai trebui adăugat un singur comentariu în plus, deoarece el ne indică predispoziția aflată la baza întregii teorii a daemonilor. Ni se spune în mod repetat că întreaga lume este vie. „Dacă prin urmare lumea este întotdeauna un animal viu, nu există loc în lume pentru moarte" (*Ascl.* 29). Când, în epoca noastră, Ransom, personajul fictiv al lui C. S. Lewis, a călătorit pentru prima dată prin spațiu, cuvântul „spațiu", suntem informați, „era o insultă blasfemiatoare pentru acest ocean empireic de strălucire prin care înotau ei. Nu îl putea numi ‚mort'; simțea viața curgând în ele în fiecare minut."[30] Universul hermetic era la fel de vitalist, pătruns de viață. Așa este și universul primului sălbatic, acel *Naturmensch*; dar credința primitivă fusese raționalizată cu mult înainte de secolele al doilea și al treilea ale erei noastre.

Datoriile teologice ale omului erau contemplarea Dumnezeului cel Înalt și pietatea, care este însoțitorul inevitabil al acesteia. Deși, teoretic, omul trebuie să se îngrijească de pământ, fiind creat în parte în acest scop, se dă impresia că filozoful poate fără teamă să lase această răspundere pe seama altora. Omul care a atins *gnosis* – omul bun – își expune doctrina ezoterică în fața unui, a doi sau a trei discipoli o dată, încheind adesea întâlnirile prin rugăciune sau laudă, dar nu este văzut niciodată în timp ce își udă grădina sau ghidând vița de vie să își îmbrățișeze ulmul. El nu cheltuia prea multă energie nici în slujba omenirii. *Stobaeus* IIB începe astfel: „Compun acest tratat, o, copile, mai ales din dragoste de oameni și pietate față de Dumnezeu"; dar atunci când Tat întreabă „Cum putem trăi bine?", răspunsul vine pe loc: „Fii pios, o, copile; omul cel mai pios va filozofa." Filozofarea, adaugă Hermes, constă în a înțelege ființele care există, ordinele acestora și prin cine și de ce există ele. Obținerea înțelegerii va avea drept consecință înălțarea de mulțumiri, iar aceasta va duce la pietate (*Stob.* IIB; 1-2). Datoriile teologice ale oamenilor – de care însă doar puțini sunt capabili, datorită disprețului lor pentru plăcerile simțurilor – sunt incluse astfel în actele cunoașterii și al adorației. Procesul de dobândire a cunoașterii pare să constea în principal din a privi, a gândi și a aștepta revelația. Nu i se ordonă nicăieri vreunui discipol să citească o secțiune a dialogului platonician *Timaeus* sau *Eneada* lui Plotin ca sarcină pentru a doua zi. Cercetarea mai era încă întreprinsă mai degrabă de compilatori de felul lui Cicero sau Pliniu, decât de maestrul care știa deja.

Aşa cum pietatea este cea mai înaltă virtute teologică, lipsa ei este cea mai mare crimă. Zeii, ni se spune, nu iau în considerare nici un păcat care ar putea fi comis din greşeală, neştiinţă, sau din pricina Destinului, dar judecata lor se abate asupra lipsei de pietate (*CH* XVI, 11). Cât de mică era orientarea socială a teologiei ne sugerează o întrebare şi un răspuns din *Asclepius* 29: „Cine merită cea mai mare pedeapsă?" „Cei care îşi pierd viaţa într-un mod violent, deoarece sunt condamnaţi de legile omeneşti şi par să îşi fi întors sufletele înapoi la natură nu ca pe o datorie, ci ca pedeapsă pentru ceea ce merită ei". Zeii nu îşi exprimă nicăieri convingerea că judecăţile lor morale sunt superioare celor omeneşti. Totuşi, în *Stobaeus* vii, aflăm că dreptatea este împărţită de un mare daemon care stă în centrul universului pentru a-i supraveghea pe oameni şi a le pedepsi crimele, iar în *Asclepius* 28 ni se spune că muritorii vor fi pedepsiţi cu atât mai mult, cu cât păcatele lor au rămas mai ascunse, omniscienţa divină dând o pedeapsă potrivită faţă de gravitatea păcatelor.

Escatologia poate fi tratată ca un aspect al teologiei, dar poate fi discutată şi în legătură cu doctrina despre om, către care ne vom îndrepta acum. De vreme ce teoria întreagă este complex şi uneori contradictorie, trebuie să ne limităm din nou la efortul de a distinge liniile ei generale.

Stobaeus XXVI, 1, „Despre încarnare şi reîncarnare", descrie locurile de origine ale sufletelor omeneşti. Acestea sunt cele şaizeci de regiuni menţionate mai devreme. Sufletele regale vin din regiunea cea mai de sus, cele de rangul cel mai mic vin din regiunea cea mai de jos, iar celelalte din regiunea intermediară. (Din nou nu se percepe nicăieri nedreptatea omenească. Fiecare om merită poziţia pe care o ocupă.) O deducţie uşor de făcut arată că sufletele sunt făcute din cele şaizeci de straturi de materie mai fină şi mai pură care s-a ridicat la suprafaţa amestecului de suflare şi foc pe care Dumnezeu îl agita în *Stobaeus* XXIII, 14-16. Un Păstrător al Sufletelor are în grija sa sufletele neîntrupate, iar un Paznic al Sufletelor le împarte pe fiecare la locul lor (*Stob.* XXVI, 3). Trupurile ce urmează să primească sufletele variază după cuviinţă, receptacolele sufletelor vioaie fiind făcute să fie vioaie, cele ale sufletelor leneşe fiind făcute să fie leneşe şi aşa mai departe (*ibid.*, 4). Păsărilor li se dau, după nevoie, aripi, patrupedelor li se dau coarne, dinţi, gheare şi copite; reptilele primesc corpuri moi pentru ca să se poată târî, iar deoarece prea multă apă le slăbeşte ele primesc şiruri de dinţi sau carapace ţepoase (*ibid.*, 5). Sufletele înzestrate cu judecată se întrupează în formă umană (*ibid.*, 6). Clasele particulare de suflete sunt guvernate de zei proprii. Regele sufletelor morţilor este Osiris; regele medicinii este primul Asclepius, fiul lui

Hefaistos; regele sfatului este Hermes însuşi; regele filozofiei este Har-neb-eschenis (*ibid.*, 6). Suflete provenite din regiunea focului lucrează cu foc şi hrană; cele provenite din zonele umede devin marinari (*ibid.*, 11). Proprietăţile corpului rezultă din amestecul elementelor. De exemplu, excesul de aer face trupul să devină uşor, săltăreţ, instabil (*ibid.*, 15). Sufletele oamenilor conţin mult foc, puţin aer şi cantităţi egale de apă şi pământ, excesul de căldură devenind inteligenţă (*ibid.*, 20). Această schemă este dezvoltată pe larg. Sănătatea, ni se spune, depinde de păstrarea proporţiilor originare ale elementelor (*ibid.*, 25).

Prin urmare, dintr-un anumit punct de vedere, omul este o făptură între multe altele, toate înzestrate cu suflete. Ca în culturile primitive – totemismul este o manifestare instituţionalizată frecvent întâlnită – natura este considerată unitară. Din această premisă se pot trage concluzii pesimiste (şi uneori chiar aşa se întâmplă). *CH* XVIII pare să nege nemurirea personală din motivul că la moarte corpul omenesc se descompune în elemente, care mai apoi se recombină: „astfel, se împiedică percepţia, dar nu se distrug corpurile". Cum această frază este urmată însă de expresia „Cea de a treia făptură vie este omul", este posibil ca intenţia să nu fi fost aceea de a nega conştiinţa umană de după moarte. În general, viziunea despre om proiectată în general de *Hermetica* este atât de optimistă încât să dea naştere bănuielii că glorificarea renascentistă a omului (ca în exclamaţia lui Hamlet, „Ce lucru minunat este omul!") ar fi putut fi impulsionată de marea circulaţie a documentelor traduse de Ficino. Pesimismul prezent în *CH* II (doar Dumnezeu este bun şi este lipsit de pietate să îi numeşti buni chiar şi pe alţi zei, *CH* II, 14) şi în *CH* VI (omul este în întregime rău, iar ceea ce pare bun în el este doar mai puţin rău, *CH* VI, 3), este contracarat sau anihilat de o doctrină cu un spirit atât de pozitiv, încât nu doar încuraja, ci chiar entuziasma.

Această viziune are drept *locus classicus* în *Hermetica* textul *Asclepius* 6:

> Prin urmare, o, Asclepius, omul este o mare minune – un animal demn de veneraţie şi cinstire. El trece în natura unui zeu, ca şi cum ar fi el însuşi zeu; cunoaşte rasa daemonilor, fiind conştient că are aceeaşi origine ca şi aceştia; dispreţuieşte elementul pur uman din sine, încrezându-se în caracterul divin al celeilalte părţi. O, cât de fericit este alcătuită natura omului! El se alătură zeilor prin divinitatea împărtăşită; dispreţuieşte în sine însuşi partea care îl face pământesc; el leagă de sine printr-un nod al iubirii (*caritatis*) toate celelalte lucruri pentru care ştie că a fost făcut necesar prin porunca cerului; priveşte în sus spre cer. Astfel, el se situează, într-un mod fericit, într-o poziţie intermediară, astfel încât să poată îndrăgi ceea ce

e mai jos decât el şi să fie îndrăgit de cei de mai sus. El se îngrijeşte (*colit*) de pământ; prin viteza gândului său, el se amestecă cu elementele; prin ascuţimea minţii sale, el măsoară adâncimea mării. Totul îi e permis lui; cerul nu este prea înalt pentru el, deoarece îl măsoară ca şi din apropiere prin şiretenia minţii. Nici o ceaţă a aerului nu îi tulbură inteligenţa; duritatea pământului nu îi împiedică lucrarea; adâncimea mare a apei nu îi întunecă vederea. El este totul în acelaşi timp şi peste tot.

Datorită poziţiei sale intermediare, omul are o natură dublă. În parte, el seamănă cu Dumnezeu, în parte este materie. După ce Dumnezeul Creator a făcut cosmosul şi a văzut că e bun, El a dat formă unui om pentru a-l contempla şi i-a dat un trup pentru a-i sluji (ibid., 7-8). De aici provine dubla apartenenţă a omului, ca raţiune şi materie. El este în stare de a se minuna în faţa lui Dumnezeu şi a făpturilor cereşti, să le adore şi să le dea ascultare; dar indivizii traşi în jos de greutatea elementelor inferioare primesc funcţia de îngrijitor (*curandis elementis hisque inferioribus, ibid.*, 9).

Prin poziţia sa specială, omul este un al treilea zeu, înzestrat cu demnitate de un nivel imediat inferior celei a Domnului Eternităţii şi a lumii (*ibid.*, 10). Ca fiinţă compusă, ele se poate înălţa, prin minte şi spirit, către un soi de divinitate, sau pate fi tras în jos către animalitate de partea sa pământească. Binele său îl constituie pietatea şi disprețul faţă de ceea ce îi satisface partea materială. Este, de fapt, „om" în sensul onorific doar dacă disprețuieşte simţul şi averile. În cazul cel mai fericit, îşi poate pierde condiţia de muritor şi să devină în întregime asemănător zeilor; iar aceasta se poate întâmpla chiar şi înainte de moarte. *CH* XII descrie regenerarea lui Tat în urma căruia el obţine cunoaşterea bucuriei, devine constant şi percepe lucrurile nu prin ochi, ci prin energia intelectuală provenită de la Puteri (*CH* XIII, 11). Trismegistus, ne spune acelaşi document, a înaintat atât de mult, încât deşi pare a fi acelaşi pe dinafară, el nu mai are culoare, simţul atingerii – adică tangibilitatea – sau întindere în spaţiu.

CH XII conţine aceeaşi doctrină pozitivă. Mintea este extrasă din substanţa lui Dumnezeu, nu separându-se de El, ci emanând de la El, iar în oameni ea însăşi este Dumnezeu, astfel încât unii oameni sunt zei sau foarte aproape de divinitate în umanitatea lor. După moarte, oamenii pot deveni zei reali. Strămoşul discipolului lui Hermes, Asclepius, îi ajută şi acum pe cei ce suferă prin divina sa putere ca zeu al medicinii, iar propriul strămoş al lui Hermes, mai marele Hermes, locuieşte în oraşul său natal, dându-le ajutor celor care îl vizitează (*Ascl.* 37). Totul este viu în univers şi totul are un suflet ---(anima); dar în animale sufletul constă din

mânie şi poftă trupească, iar în făpturile lipsite de conştiinţă ele se află în exteriorul corpului pe care îl pun în mişcare şi rămân o parte a corpului divin (*Stob.* III, 8-9). Doar omului îi este dată posibilitate de a deveni divin; iar în consecinţă oamenii pioşi sunt, într-un anumit sens, mai buni de cât zeii (*per uoluntarem dei hominem constitutum esse meliorem et diis, Ascl.* 22). Un semn al acestei superiorităţi este capacitatea omului de a face zei: şi urmează faimosul pasaj despre idoli (*Ascl.* 23-24).

Am putea adăuga că, dintre oameni, egiptenii sunt favorizaţi în mod special. (Această pretenţie reprezintă unul dintre puţinele semne clare că *Hermetica*, deşi scrise în greacă, aveau o origine egipteană.) În *Stobaeus* XXIV, 11, Horus o întreabă pe mama sa, Isis: „Din ce cauză, Mamă, oamenilor care trăiesc în afara locului nostru cel mai sacru le lipseşte ascuţimea înţelegerii noastre" Replica ar fi putut fi inclusă şi în secţiunea despre cosmologie, dar se potriveşte şi aici, deoarece se leagă de satisfacţia pe care hermeticii egipteni au putut-o simţi în legătură cu condiţia lor umană.

Suntem informaţi că pământul stă întins pe spate în centrul universului, cu faţa spre cer, pentru a face în sine schimbări în funcţie de cele ale cerului. El are tot atâtea părţi câte membre are corpul omenesc. Capul lui se află la sud, umărul drept la est, picioarele sub Ursa Mare, părţile de mijloc la mijloc. Această idee este demonstrată de faptul că toţi cei din sud au capete bine dezvoltate şi păr arătos, cei din est sunt predispuşi spre atac şi sunt arcaşi (deci dreptaci), cei din vest folosesc de obicei în luptă mâna stângă, coi din nord au picioare bine formate, iar italieni şi elenii, care le sunt vecini, au pulpe şi spate zdravene, motiv pentru care bărbaţii lor sunt homosexuali. Pământul cel mai sfânt al strămoşilor noştri, însă, spune Isis, se află în centrul pământului; iar cum inima este locuinţa sufletului, egiptenii, fără a fi inferiori în alte privinţe, sunt excepţionali de inteligenţi şi de înţelepţi. Clima este de asemenea avantajoasă, fiind mereu senină. Prin urmare, egiptenii sunt superiori în toate privinţele şi, ca orice bun satrap, îşi împart victoria cu cei cuceriţi. (Pentru întregul pasaj vezi *Stob.* XXIV, 11-15) Putem presupune că „împărţitul" se referă şi la filozofia hermetică; dar nu trebuie să uităm permanentele îndemnuri de a păstra secretul şi insistenţa asupra ideii (de exemplu, în *CH* X, 24) că nu toţi oamenii au minte. Acesta este unul dintre motivele pentru care chiar şi în Egipt aceia care deţin *gnosis* sunt uneori luaţi în râs, urâţi şi disprețuiţi (*CH* IX, 14) iar în viitor vor fi practic exterminaţi (*Ascl.*, 24-25). Ameninţarea exercitată asupra intelectului de către partea materială a omului este permanentă.

Este Dumnezeu cauza acesteia ameninţări? Nu – răul, de orice fel, este ca rugina pe metal sau ca praful pe piele şi provine de la durata în timp. Răul şi urâţenia nu pot fi puse pe seama lui Dumnezeu; din contră, el a făcut schimbarea, pentru ca natura creată să se purifice mereu (*CH* XIV, 7). În plus, omul deţine un oarecare liber arbitru. Legându-se de un trup omenesc, sufletul devine mânios şi cuprins de pofte trupeşti; dar aceste trăsături pot fi ghidate în aşa fel încât mânia să devină curaj, iar pofta să devină cumpătare. La rândul lor, acestea, prin unire, dau naştere dreptăţii (*Stob.* XVII, 1-3). În ciuda presiunii exercitate de influenţele astrologice asupra corpului şi a prezenţei daemonilor în toate organele, partea raţională a sufletului uman poate deveni receptaculul lui Dumnezeu (*CH* XIV, 13-15). „Destinul guvernează toate faptele oamenilor, astfel încât omul raţional care nu a comis adulter sau crime va suferi ca şi cum le-ar fi comis; dar el poate să facă în aşa fel încât suferinţa să nu reprezinte un rău, ţinându-şi sufletul departe de plăcere, care este izvorul bolii spiritului (*CH* XII, 5-7, 3).

Purificarea pomenită mai sus are loc, în ceea ce priveşte oamenii, prin moarte, recombinarea elementelor corporale în alte trupuri şi transmigraţia sau zeificarea sufletului. Transmigraţia (metamorfoză, metempsihoză) este concepută diferit în documente diferite. *CH* X ne spune că fiecare suflet, odată despărţit de sufletul întregului, suferă o serie de schimbări, unele deplasându-se în sus, altele în jos. Sufletele târâtoare trec în animale acvatice, sufletele acvatice în animale de uscat, cele de uscat în păsări, cele aeriene în oameni, iar cele umane în daemoni, pentru a ajunge în final în corurile de zei, fie cel al planetelor, fie cel al stelelor. Aceasta este calea în sus. Dacă însă sufletul uman este păcătos, el străbate acelaşi drum, dar în direcţie opusă. Viciul care împinge sufletul în jos este ignoranţa; virtutea ce îl înalţă este *gnosis* (*CH* X, 7-9). Un pasaj posterior din acelaşi fragment contrazice direct această doctrină: sufletul lipsit de pietate vânează un alt trup pentru a intra în el,dar trupul trebuie să fie uman, căci ordinea divină îi interzice sufletului uman să se întrupeze într-un animal iraţional (*CH* X, 19). O astfel de contradicţie într-o singură secţiune este un indiciu clar al naturii compozite a documentelor în forma pe care o avem noi.

În *CH* XIII, care conţine relatarea palingenezei sau regenerării lui Tat, se descrie stadiul final, sau cel puţin unul foarte avansat, al iluminării. Hermes, care acţionează ca un fel de girant – nu ca învăţător, căci renaşterea nu poate fi învăţată – a intrat deja, aşa cum am remarcat mai sus, într-un corp nemuritor şi a renăscut întru minte, astfel încât este mai puţin material decât pare (*CH* XIII, 3). Intermediarul renaşterii este Fiul lui Dumnezeu, Omul Unic (*CH* XIII, 4; Festugière

traduce prin „un homme comme les autres"), dar cauza eficientă pare a fi voia lui Dumnezeu. Renaşterea lui Tat este urmărită pas cu pas; şi nu este precedată decât de o simplă întrebare: „Sunt oare, atunci, incapabil de aşa ceva, Tată?", iar răspunsul, „Taci acum, copile şi păstrează o tăcere respectuoasă, pentru ca Dumnezeu să nu îşi ia mila dinspre noi" (*CH* XIII, 7, 8). Nu se îndeplineşte nici un act sacramental sau teurgic pentru a constrânge sau pentru a declanşa experienţa.[31]

Ceea ce urmează, într-o serie numerotată într-un mod confuz (*CH* XIII, 8-9), incompletă, dar care poate fi refăcută, atât cât a rămas din ea, este o invazie a puterilor. (1) Cunoaşterea coboară şi alungă ignoranţa. (2) Bucuria alungă tristeţea. (3) Cumpătarea lungă dezmăţul. (4) Puterea de a îndura sau Răbdarea exilează pofta. (5) Dreptatea înlocuieşte nedreptatea. (6) Împărtăşirea sau Tovărăşia Festugière traduce „la bonté qui partage") alungă lăcomia. (7) Adevărul alungă înşelăciunea sau frauda. Acest program ne dă cu destulă claritate şapte dintre cel douăsprezece pedepse ale materiei (*CH* XIII, 7); iar cele cinci care rămân – Invidia, Păcălirea, Furia, Imprudenţa şi Înjosirea sau Răutatea – au fost deja enumerate în paragraful 7. Cele trei puteri benefice rămase, Binele, Viaţa şi Lumina completează catalogul în paragraful 9, dar fără a fi opuse unor pedepse specifice.

Din ceea ce urmează în paragraful 10 se poate ghici motivul pentru care seria numerotată a fost întreruptă. Conform explicaţiei lui Hermes, venirea Decadei a dus la naşterea intelectuală şi a alungat Dodecada. Deşi acum Dumnezeu i-a dat permanenţă, şi capacitatea de a percepe nu prin ochi, ci prin energia intelectuală primite de la puteri, Tat se interesează, destul de firesc, cum se face că cele doisprezece Pedepse pot fi exilate de doar zece Puteri (*ibid.*, 11). Răspunsul, dat în paragraful 12, le asociază pe cele douăsprezece cu semnele zodiacale, care formează însă perechi: de exemplu, Imprudenţa nu se poate deosebi de Mânie şi putem presupune că şi Frauda şi Păcălirea sunt asociate. O explicaţie mai profundă, care urmează imediat, este că Decada este un număr magic: Unitatea conţine Decada, iar Decada conţine Unitatea. Caracterul obscur al ultimelor cinci Pedepse şi gruparea ultimelor trei Puteri ar fi putut fi consecinţa dificultăţii de a expune detaliile sistemului.

CH I, *Poimandres*, conţine o listă diferită şi sugerează un alt motiv pentru care enumerarea din CH XIII s-a încheiat după şapte vicii. În paragraful 25, omul al cărui înveliş fizic a dispărut se înalţă prin cele şapte sfere către Ogdoadă, sau cea de a opta, unde (ibid., 26) în va cânta imnuri Tatălui; iar pe măsură ce trece prin ele, lasă în urmă trăsăturile sale omeneşti malefice. În prima zonă le părăseşte

capacitatea de a creşte şi a descreşte, în a doua Păcălirea, în a treia Frauda lacomă, în a patra Dorinţa de a Conduce, în a cincea Îndrăzneala Păcătoasă şi Imprudenţa Nesocotită, iar în ce a de a şasea, Izvoarele Rele ale Bogăţiei, iar în a şaptea Minciuna Uneltitoare. Coincidenţele dintre acest program şi cel din *CH* XIII sunt foarte reduse: Frauda, Imprudenţa şi Păcălirea apar în ambele liste, dar în locuri diferite. Cele şapte grade ale iluminării din religia mitraică, care par a fi asociate celor şapte sfere, oferă o paralelă evidentă, iar eşecul tentativei de a opune Puterile Pedepselor –sau Virtuţile Viciilor – ar putea reflecta incapacitatea de a adapta noţiunile de Decadă şi Dodecadă, luate împreună, la numărul sferelor prin care sufletele iluminate se înalţă către lumea binecuvântată.

Aceasta este experienţa regenerării, care include atât ceea ce trebuie să numim regenerare, cât şi ceea ce numim salvare. Odată ce a avut loc renaşterea, se aboleşte folosirea simţurilor în favoarea intelectului pur. Cred că ar fi corect să spunem că o cunoaştere intuitivă, sau înţelegerea imediată, neînsoţită de reflecţia asupra fenomenelor observate, a înlocuit gândirea discursivă. Iar starea superioară, odată atinsă, este permanentă. Va suferi oare noul său corp, fiind făcut astfel din Puteri, întreabă Tat, suferi descompunerea? „Taci!" vine răspunsul. „Nu spune ceea ce este imposibil." Tat a devenit zeu şi fiu al Unului. Dar mai putem remarca încă o dată că pregătirea pentru renaştere se realizează nu prin teurgie şi nu prin fapte bune, dar printr-un fel de pietate constând în concentrarea profundă asupra minţii divine şi prin suspendarea observaţiei senzoriale, care îi deschide pe iniţiaţi unui lucru nu extrem de diferit de harul creştin. Dar când renaşterea este încheiată, iar imnul de laudă a fost cântat, Tat nu se vine în lume pentru a predica o evanghelie. Din contră: el nu are voie să spună nimănui despre puterile sale miraculoase sau despre modul în care le-a primit, pentru ca atât el, cât şi Hermes, să nu se numere printre trădători (*CH* XIII, 22).

V. Influenţa hermetică pe continent

Impactul acestui corp de doctrine asupra Renaşterii continentale merită remarcat. Spre deosebire de referirile la astrologie, vrăjitorie şi alchimie, aluziile la hermetismul filozofic sau teologic ar putea trece prin mintea cititorului fără a atrage prea multă atenţie. Sistemul în sine nu este foarte cunoscut, iar ceea ce are puţin sens se uită repede. Cele ce urmează iau în considerarea doar referinţele explicite la hermetism, iar dintre acestea sunt date doar câteva. O discuţie mai pe

larg se poate transforma cu uşurinţă într-un întreg volum,deşi poate unul interesant doar pentru specialişti.

S-a spus deja că textele hermetice au fost republicate în mod frecvent. După ce sentinţa pronunţată împotriva lui *Asclepius* de către Sf. Augustin, care îi făcuse pe creştinii conştiincioşi destul de precauţi faţă de acesta, a fost contracarată de descoperirea *Corpus*-ului, a existat tendinţa, în unele medii, de a atribui textelor hermetice o autoritate aproape egală, sau uneori chiar egală, cu cea a Sfintei Scripturi. Voga lor a atins apogeul între 1450 şi 1550[32], dar a continuat să fie puternică până spre sfârşitul secolului al şaisprezecelea şi redobândit proeminenţă din când în când până prin anii 1650, după care a dispărut. Pardoseala catedralei din Siena purta imaginea lui Hermes, cu inscripţia „Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi". La Florenţa, predicile şi oraţiile oficiale ţinute de pe balcoane atrăgeau atenţia asupra lui. „Preoţii, profesorii de la universităţi, politicieni şi şarlatani", spune Eugenio Garin, „îi invocau la fiecare pas autoritatea. Nu pare straniu faptul că Leonardo i-a notat numele."[33] Antonio Agli, episcop de Fiesole şi mai apoi de Voltera (m. 1477), citează *Asclepius*-ul în *De immortalitate animae*.[34] O astfel de deferenţă putea, bineînţeles, să stârnească şi rezistenţă. Johannes Pannonius l-a acuzat pe Ficino că a readus la viaţă teologia păgână, iar primul biograf al lui Ficino, Giovanni Corsi, credea că acesta a avut o perioadă păgână.[35] Cu toate acestea, influenţa era puternică.

> Până în epoca *Protesto*-ului lui Pier Filippo Pandolfini, vedem că Hermes le-a înlocuit cu propriile mărturii sacre pe cele tradiţionale ale lui Aristotel şi Sf. Toma; iar Dati cel bătrân se referă la Trismegistus în discursurile sale oficiale. Hermetismul a adoptat tonul unei noi religii, sau cel puţin al unui nou mod de a interpreta creştinismul şi intervenţia sa universală în istoria umană.[36]

Presupusa origine a documentelor, asocierea cu Egiptul cunoscut de Moise şi paralele creştine – *Poimandres* şi *Geneza*, Logosul ca Al Doilea Zeu şi Fiul şi altele – au fost elementele ce au favorizat o primire entuziastă.

Printre primii susţinători se număra Giovanni Pico de la Mirandola, care avea strânse legături cu Ficino. În cele 900 de propoziţii pe care s-a oferit să le argumenteze în faţa oricărui vizitator la Roma în 1486 apa multe referinţe la Hermes. A doua frază din *Oratio de hominis dignitate* citează pasajul *Magnum, O Asclepi miraculum* şi continuă prin a demonstra, în termeni fundamentali hermetici, că omul este o făptură amestecată, creată de Dumnezeu pentru a iubi şi a se minuna în faţa universului şi capabil atât de a se afunda în animalitate, cât şi de a se înălţa

spre divinitate. Nu este sigur dacă devoţiunea lui Pico faţă de Hermes a supravieţuit repulsiei sale faţă de astrologie, dar susţinerea oferită timpuriu de un om învăţat, fascinant şi de viţă nobilă a contribuit la prestigiul sistemului.

Ludovico Lazarelli, contemporan în mare cu Pico, era un adept încă şi mai radical al hermetismului. Ele l-a salutat pe Hermes, în al său *Vade Mecum*, ca pe „tatăl teologilor, al magicienilor şi al alchimiştilor"[37] şi a afirmat în altă parte că, în ciuda părerii lui Ficino, „Hermes a prosperat nu în vremea lui Moise...., ci mai degrabă cu mult înaintea epocii lui Moise, aşa cum se poate înţelege clar din cărţile lui Diodorus."[38] În *Calix Christi et crater Hermetis* (Paris, 1505), veneraţia pentru Hermes este extremă. Nu a cercetat oare Hermes toată cunoaşterea şi nu lăsat documente pentru posteritate, pentru ca înţelepciunea să ajungă de la ei la evrei prin Moise, despre care se spune în Fapte că a fost cel mai învăţat dintre toţi egiptenii? Lui Lazarelli nu îi e ruşine să fie cunoscut atât drept hermetist, cât şi creştin.[39] Dintre cele nouăzeci şi două şi note adăugate la *Calix* de editorul modern, treizeci şi unu indică surse şi paralele hermetice; iar Lazarelli a fost probabil şi autorul lucrării *Epistola Enoch*, la care vom ajunge în curând.

Influenţele continuă să apară. Champier Symphorien, discipol al francezului Faber Stapulensis, a publicat în 1507, la Lyon, O lungă lucrare în patru părţi intitulată *Commentaria in definitiones Asclepii* (adică CH XVI). În prima şi în ultima parte, el arată că toată filozofie grecească vine de la Hermes.[40] Cornelius Agrippa îl citează pe Hermes de zeci de ori în *De occulta philosophia* (prima ediţie datată 1533), iar într-un discurs rostit la Pavia (*Oratio habita Papiae*)[41] şi-a ales drept subiect „dialogurile despre înţelepciune şi despre puterea divină" ale lui Hermes.[42] Ca şi Lazarelli în *Epistola Enoch*, el îi identifică pe Hermes cu un nepot de al lui Avraam, împingând vechimea teologiei cu câteva generaţii înainte de bunicul lui Moise.[43] El nu găseşte destule lucruri noi de pus pe seama lui Hermes, căruia îi atribuie descoperirea scrisului, numirea obiectelor, inventarea gimnaziilor, originea teologiei, cultivarea pentru prima oară a măslinilor şi multe altele.[44] Deşi multe din citatele sale provin din *Hermetica*, recuperarea Corpus-ului dusese deja la reînvierea unor alte documente legate de Hermes astfel încât distincţia între Hermesul filozofic şi teologic de cel alchimic, astrologic şi magic devine din ce în ce mai greu de făcut.[45] Un alt mare susţinător al doctrinei hermetice era Giorgio Veneto (sau Zorzi), a cărui *De harmonia mundi*, publicată la Veneţia în 1525, se caracterizează printr-un sincretism aproape nelimitat, dar îi acordă o importanţă deosebită lui Hermes.[46] Eforturile lui Veneto de a reconcilia ideile hermetice cu doctrinele biblice sunt uneori deosebit de ingenioase, ca

atunci când identifică în zicătoarea hermetică potrivit căreia mintea provine din apă o aluzie la a Doua Persoană a Treimii, care „miroase a" sau „are gust de" (*sapit*) apă.[47]

Trebuie să înghesuim alte câteva nume într-un singur paragraf. Copernic a amintit că Hermes numea Soarele zeul vizibil.[48] Agrippa d'Aubigné (1552-1630) şi Margareta de Navarra l-au lăudat în poemele lor.[49] Frances Yates a dovedit că Giordano Bruno, considerat până de curând un martir al ştiinţei empirice, a fost în primul rând un magician care lucra în conformitate cu ceea ce el credea a fi directive hermetice.[50] Tomasso Campanella, aşa cum a dovedit din plin domnişoara Yates, era pătruns de ideile hermetice. Pontus de Tyard, episcop de Châlons, citează şcoala egiptean ă sfântă[51] ; iar Athanasius Kircher îl laudă pe Hermes în *Oedipus Aegiptiacus*, în 1652, la mult timp după ce Casaubon demonstrase că documentele erau false.[52] Cea mai dramatică apariţie unică a lui Hermes pe scena publică i se datorează însă unui oarecare Giovanni Mercurio da Correggio, despre care cea mai completă relatare ne este oferită de Lazarelli, în deja pomenita *Epistola Enoch*.[53]

Apariţia lui Giovanni este destul de bizară pentru a merita un capitol dedicat doar ei. În duminica Intrării în Ierusalim a anului 14848, el a apărut în Roma, înveşmântat foarte ciudat, în straie simbolice şi însoţit de bărbaţi îmbrăcaţi în acelaşi fel. Pe malul râului Marana, el şi-a pus încălţări înaripate (pentru a-şi semnaliza identitatea cu Hermes) şi şi-a aşezat pe cap o coroană de spini deasupra căreia se afla o lună în creştere, purtând o inscripţie ce începea cu cuvintele: „Acesta este fiul meu Pimander, pe care l-am ales" şi încheindu-se cu „Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu şi Tatăl oricărui lucru din toată lumea, Iisus din Nazaret". După multe alte lucruri, printre care şi fluturarea unei trestii despicate în şapte, aburcarea pe un măgar alb închiriat împodobit cu obiecte simbolice şi un lung discurs care combina citate hermetice cu pasaje din *Biblie*, el a împărţit foi care conţineau cuvântarea lui şi în plus afirmaţia că el, Giovanni Mercurio de Correggio, era de asemenea „îngerul înţelepciunii, Pimander, în cea mai înaltă şi cea mai măreaţă manifestare a spiritului lui Iisus Hristos." Apoi a purces spre Vatican, făcând popas în drum a afirma că se scoborâse din ceruri, cu eterne măreţie şi putere, ca să judece vii şi morţii. La Vatican, paznicii impresionaţi sau intimidaţi i-au croit drum prin mulţimea curioasă, astfel încât a putut să îşi depună straiele mistice şi multe dintre podoabele simbolice pe altarul Sfântului Petru. Dintre spectatori, spune Lazarelli, unii credeau că era nebun, alţii au presupus că a stârnit tot scandalul din pricina vreunui jurământ, „dar unii, din ce în ce mai

sinceri, l-au salutat ca pe un profet".[54] Lazarelli pare să fi fost el însuşi impresionat şi poate chiar convertit de către Giovanni.

Îl mai întâlnim pe Giovanni şi în alte locuri şi momente: la Florenţa, în 1484, unde, din cauza bănuielii de erezie, a fost pus între butuci[55]; dând buzna peste un conciliu de cardinali organizat la o dată necunoscută; şi la Lyon, de această dată „cu soţia şi copii săi, toţi.... purtând un lanţ de fier în jurul gâtului". Regele Franţei le-a ordonat medicilor săi să îl chestioneze pe Giovanni şi a fost informat că într-adevăr „ştie mai multe decât alţi muritori"[56]. Nu era îndrăgit doar de regele francez, ci era şi protejatul lui Lorenzo de Medici şi pare într-adevăr să fi provocat destul zgomot pentru a fi putut influenţa opoziţia Bisericii faţă de hermetism după 1490. Dar – ceea ce e important – Giovanni nu era specialist în gramatică, nici instruit în arta oratoriei.[57] Ceea ce înseamnă că nu ştia limba latină şi nu ar fi putut avea acces nici la traducerea lui Ficino a *Corpus*-ului, care apăruse doar cu treisprezece ani înainte de primul dintre aceste întâmplări, nici – dacă nu a văzut vreun manuscris – la traducerea italiană a lui Benci, încă nepublicată. Se pare că influenţa hermetismului nu se limita la lumea cărturărească, ci se infiltrase în rândurile masei şi încă cu o viteză surprinzătoare.

Faptul că exista în toate clasele sociale înclinaţia de a lua în serios ceea ce celor mai mulţi dintre noi ne-ar apărea drept un simbolism pretenţios, demn de a fi luat în râs, indică limpede genul de temperament intelectual în care hermetismul putea prinde rădăcini. Noua evanghelie, la prima vedere atât de uşor de împăcat cu cea veche, exercita, într-o cultură care cultiva încă sincretismul şi superstiţia şi nu era gata să abandoneze pura speculaţie în favoarea ştiinţei empirice, o atracţie ce avea să mai dureze pentru încă un secol şi jumătate, în ciuda inevitabilelor fluctuaţii.

VI. Influenţa hermetismului în Anglia

Vom încheia prin cercetarea influenţei hermetice în Anglia, uitându-se însă foarte puţini autori şi pe aceştia în scopul general de a lansa meditaţia asupra unei foarte importante distincţii între cunoştinţe şi datorie. În astfel de studii este esenţial să nu se exagereze, să nu se identifice într-o idee nouă – mai ales una ezoterică, surprinzătoare şi atât de recent descoperită sau re-evaluată, încât nu a fost încă utilizată prea mult – cheia potenţială a fiecărei probleme nerezolvate şi un mijloc de a reinterpreta ceea ce este deja înţeles corect. Includ această

secțiune în parte din motivul de a mă concentra în sfârșit asupra Angliei, dar mai ales din acela că reacțiile posibile la cartea de față îmi provoacă neliniște. După părerea mea, cercetarea nu câștigă nimic prin modele trecătoare, care sar neînfrânate de la un nou obiect de interes la altul, supraestimând întotdeauna valoarea noilor intuiții în cadrului corpului total de cunoaștere autentică. Deși în capitolele precedente am adus dovezi documentare pentru existența mai multor sisteme oculte, nu am vrut, nici măcar în parte, să dau impresia că toți oamenii inteligenți și educați erau absorbiți de acestea și nu se gândeau sau nu scriau decât despre ele. Încep cu câteva observații despre John Colet și Sir Thomas Morus, sperând să sugerez indirect că ideile de mare circulație pot fi atribuite într-un mod lipsit de precauție unor surse specifice și că indiciile se pot extrapola mult mai departe decât ne permit dovezile.

Colet (?1467-1510) studiase în Italia cam în vremea morții primului Pico și vorbește despre *Heptaplus*-ul acestuia în *Letters to Radulphus on Genesis I* (*Scrisori către Radulphus pe tema primului capitol din Geneză*)[58]. Când el declară că Moise a vorbit despre fertilitate și vegetație înainte de a vorbi despre stele, pentru a arăta că stelele nu determinau fertilitatea pământului, putem presupune că el a fost influențat împotriva astrologiei de lectura lucrării lui Pico, *Adversus astrologiam*. Pe de altă parte, observația lui, că autorii laici îi numesc *demones igneos et aerios*[59] pe locuitorii focului și aerului care trăiesc în regiunea de sub stele, ar putea implica contactul lui cu întreaga doctrină hermetică a daemonilor. Din acest stadiu, speranța de a face noi descoperiri ar putea da naștere convingerii că John Colet nu a citit numai întregul *Corpus* hermetic, ca și tot ceea ce scrisese Pico, dar a și fost profund influențat de acesta. Odată creată, identificarea unei posibile referințe la Poimandres ar confirma respectiva convingere.[60]

Cu toate acestea, este extrem de îndoielnic că Colet era un adept al hermetismului, în orice sens real al termenului. Severitatea temperamentului său și animozitatea față de literatura „necurată" l-au protejat atât de impulsul de a dovedi adevărurile creștine cu ajutorul unor paralele păgâne, cât și de a găsi în scrierile pre-creștine extensiuni ezoterice ale doctrinelor creștine. Și există și alte motive de îndoială. Opoziția față de astrologie nu implică neapărat cunoașterea atacului întreprins de Pico. Printre alții, Cicero și Iuvenal fuseseră împotriva astrologiei cu mult timp înainte. O aluzie la *Heptaplus*-ul lui Pico nu ne poate asigura că și celelalte scrieri ale acestuia îi erau cunoscute lui Colet, sau în acest caz, că el era de acord cu tot ce spuneau ele. Cât despre daemonii aerului și ai

focului, credinţa în ei nu era nicidecum rezervată adepţilor hermetismului. Daemonii proveneau probabil din asocierea celor patru elemente cu o tendinţă primară pe care am comentat-o de mai multe ori, de a proiecta conştiinţă asupra obiectelor inerte. În orice caz, modul în care sunt pomeniţi „autorii profani" pare depreciativ. S-ar putea ca însuşi Colet să vadă în aceste spirite, în maniera ortodoxă, îngeri. Rămâne doar unica aluzie la Poimandres, pe care nu se pot construi prea multe. Doar din *Scrisorile către Radulphus* – alese aici ca document ilustrativ – nu ar trebui, cred eu, să deducem mai mult decât că John Colet citise *CH* I.

Lucrurile nu stau mai bine pentru hermetism nici în cazul lui Morus. El a publicat o versiune prescurtată a vieţii lui Pico aparţinându-i nepotului acestuia, Gian-Francesco şi, după opinia lui Cresacre, a încercat să îşi modeleze viaţa după cea a lui Pico[61]. În aceste împrejurări şi având în vedere religia naturală descrisă în *Utopia* sa, pare plauzibil să îi atribuim lui Morus o oarecare cunoaştere a textelor hermetice. Cu toate acestea, în *Viaţa* lui Pico se spune că cele 900 de concluzii supuse dezbaterii la Roma au fost născocite din mândrie şi că au avut drept surse „în parte misterele secrete ale evreilor, caldeenilor şi arabilor şi multe lucruri extrase din vechea şi obscura filozofie a lui Pitagora, Trismegistus şi Orfeu şi multe alte lucruri stranii şi pentru toţi oamenii (cu excepţia unor bărbaţi drepţi, aleşi şi desăvârşiţi) nu doar necunoscute, dar şi nemaiauzite înainte de acea vreme"[62]. Sintagma „bărbaţi drepţi, aleşi şi desăvârşiţi" nu este chiar suficientă pentru a şterge înţepătura provocată de „veche şi obscură", „stranie" şi „nu doar necunoscute, dar şi nemaiauzite". Desăvârşirea celor aleşi, în plus, rezidă în cultura lor, nu în lucrurile stranii pe care le ştiu, dar despre care nu e spune că le aprobă. În *Utopia*, religia băştinaşă include venerarea Soarelui, a Lunii şi a planetelor şi chiar şi unor oameni virtuoşi sau faimoşi ai Antichităţii. Totuşi, în rândurile majorităţii cetăţenilor şi ale celor mai precauţi, veneraţia este acordată unui zeu unic, al cărui nume nu se cunoaşte, dar care este etern, imens, inexplicabil, deoarece se află în afara cuprinderii intelectului omenesc şi răspândit în tot universul nu prin mărime, ci prin bunătate (*virtute*)[63]. Acest sistem mai bun, chiar dacă nu este poate incompatibil cu hermetismul, nu depinde în mod evident de el. De asemenea, i se aduc laude cam puţine atunci când utopienii se arată imediat dispuşi nu să îl extindă, ci să îl abandoneze în momentul în care Hythloday şi însoţitorii săi le explică doctrina creştină. Desigur, creştinismul era „apropiat de cea mai puternică sectă a lor", dar povestitorul Hythloday acorda o mare importanţă şi faptului că printre primii creştini, ca şi în prezent printre cei mai autentici (*germanissimos*), ideile erau comune.[64] Mai mult, numele dat în

limba utopică zeului incognoscibil era Mythra[65], o alegere care sugerează mai degrabă influența persană decât cea egipteană. Deși se pot născoci argumente în favoarea hermetismului lui Morus printr-o manipulare ingenioasă a unor asemenea detalii, o concluzie mai sănătoasă ar fi aceea că religia din Utopia, despre care nu trebuie să uităm că nu a fost revelată de *Νους* divină, și pare a nu fi avut profeți, este „naturală" într-o manieră străină hermetismului. Cu mult mai convingătoare în ceea ce privește influența hermetică decât marile cantități din astfel de dovezi derizorii este o recunoaștere explicită unică, ca aceea aparținându-i lui George Puttenham, potrivit căreia Trismegistus este „cel mai sfânt dintre preoți și profeți".[66] Aici nu poate fi vorba de nici o îndoială: Puttenham oricare ar fi fost partea de texte hermetice pe care o cunoștea, Puttenham o considera demnă de admirație.

În cazul lui unei persoane ca Richard Hooker, care a scris spre sfârșitul secolului, contactul cu *Hermetica* este incontestabil, dar nu se încearcă propagarea în forță a înțelepciunii egiptene. Deși *The Laws of the Ecclesiastical Polity* (*Legile organizării ecleziastice*) (Cărțile I-IV tipărite în 1593; V, 1597; VI și VIII, 1648; VII, 1662; dar Hooker a murit în 1600) citează în mod repetat fragmentele hermetice, citatele apar de obicei în notele de subsol și niciodată nu constituie dovezi foarte importante. De exemplu, frazei „Propriul apostol al lui Hristos a fost socotit nebun: din totdeauna judecata lumii i-a condamnat pe cei mai buni ca și cum ar fi fost ieșiți din minți" i se adaugă o glosa unui pasaj din *CH* XV care înseamnă în engleză „Cei care posedă cunoașterea nu îi mulțumesc pe cei mulți, iar cei mulți pe aceștia, ci par a delira și a provoca râsul."[67] La fel, în spijinul afirmației că sufletul omului are „capacitatea de a ajunge mai presus de lucrurile sensibile" se duce un fragment din *CH* X, 25, care începe „Omul se înalță către cer și îl măsoară"[68]; iar expresiei „cât timp stăm în lume, suntem supuși unor diverse imperfecțiuni" i se atașează o notă de subsol conținând un extras mai degrabă contaminat din *CH* VI, 3-4, care începe cu „Doar numele binelui există printre oameni, Asclepius, iar fapta, nicăieri"[69]. Din când în când, ca în I, v, 3, lui Trismegistus i se acordă cinstea de a fi mutat în textul propriu-zis: „Chiar și printre păgâni, cei înțelepți și învățați au admis câte o Primă Cauză, de care a depins de la început ființa tuturor lucrurilor. Iar ei nu au vorbi despre acea cauză altfel decât despre un Agent... Atât a admis și Mercurius Trismegistus, „ (Demiurgul a făcut întreaga lume nu cu mâinile, ci prin cuvânt).[70]

Același lucru se întâmplă și în câteva alte locuri. De exemplu, după ce este pomenită înclinația lui Platon de a „provoca în oameni iubirea de înțelepciune,

arătând cât de mult sunt astfel înălţaţi cei înţelepţi deasupra celorlalţi", este citat Trismegistus în legătură cu virtuţile unui suflet drept: „ ‚Astfel de spirite' (spune el) ‚nu se satură niciodată să laude şi să vorbească de bine toţi oamenii, să facă bine tuturor prin vorbă şi faptă, deoarece ei vor să înveţe să urmeze modelul Tatălui spiritelor."[71] Mai apoi Hooker recurge la ideea de origine platoniciană că „ ‚majoritatea oamenilor buni au o parte de rău, iar cei răi ceva bun în ei'. Experienţa noastră dovedeşte aceste aforisme ale lui Mercurius Trismegistus a fi foarte adevărate"; şi se repetă fragmentul pe care l-am declarat mai sus contaminat, (deoarece textul lui Hooker diferă de al nostru, mai demn de încredere).[72] În sfârşit, o expresie din finalul lui *Asclepius*, *pura et sine animalibus coenam*, este citată într-o notă ataşată explicaţiei potrivit căreia „Când oamenii posteau, acest lucru nu se întâmpla într-un singur fel", abstinenţa fiind uneori completă, iar alteori selectivă.[73] În rest, nu am reuşit să găsesc decât o singură altă aluzie posibilă la *Hermetica* în cele opt cărţi, subiectul fiind constituit de această dat de veneraţia acordată de păgâni, ca *dii inferi*, îngerilor căzuţi care s-au răspândit în aer, pământ şi apă[74]. Dar o astfel de veneraţie era mai puţin încurajată de doctrina teologică hermetică decât – de exemplu – de practicile oficiale din Grecia şi Roma, astfel încât acestui pasaj nu trebuie considerat important.

Se poate spune, pe baza acestor date, că Hooker a fost influenţat de hermetism? Da, în sensul că el a citit cu siguranţă, cu o oarecare atenţie, *Corpus Hermeticum* şi *Asclepius*. Nu, dacă prin termenul „hermetism" înţelegem acceptarea ideii că doctrinele erau cvasi-revelate şi în general adevărate. Hooker a utilizat extrase din tetele hermetice, acolo unde ele i-au fost de folos, cam în acelaşi fel în care un cercetător modern ar cita fragmente paralele din literaturi diferite pentru a dovedi că o idee sau o atitudine este larg răspândită. El nu atribuie nicăieri citatelor respective prioritate cognitivă sau o importanţă intelectuală ori spirituală decisivă. Fără îndoială, s-a bucurat să găsească în *Hermetica* indicii ale credinţelor creştine propriu-zise; iar faţă de întregul corp de scrieri ar fi putut nutri un anume respect, de felul celui simţit de un modern pentru dialogurile morale ale lui Platon. Era bine să le ai; raţionamentul lor era interesant şi uneori grăitor; spiritul lor era uneori nobil; iar pentru epoca şi mediul lor păgân, erau chiar remarcabile. Totuşi, ele nu aveau aprobarea adevăratului Dumnezeu, iar autoritatea lor nu era egală nici măcar a părţilor minore din Scripturi. Se poate admite cel mult că ne putem aştepta ca *Hermetica* să fi avut o importanţă ceva mai mare pentru cititorii lui Hooker decât le-ar acorda

astăzi publicul cultivat. Dar acceptarea acestei idei ar presupune existența unui hermetism difuz, chiar dacă limitat, în climatul intelectual dat.

Până în anii 1590, puritanismul căpătase vigoare în Anglia, iar deoarece efectele sale erau puternice chiar și asupra celor care nu erau puritani, impulsul către sincretismul în teologie era slab. O religie protestantă care în materie de credință și morală nu recunoaște altă călăuză decât *Biblia* este în mod necesar bănuitoare față de ideile provenite din alte surse. Din contră, catolicismul roman prețuise întotdeauna tradiția orală, care varia în funcție de loc, iar structura sa organizațională, ca și aceea a mașinăriei administrative imperiale după care fusese modelat, deși capabilă de a arăta severitate, tindea de obicei să tolereze diferențele culturale. Odată ce Reforma a început cu adevărat, genul de hermetism pe care l-am observat în Italia a devenit oriunde dificil de păstrat, iar în Anglia el era practic imposibil. Doar de la englezi anormal de excentrici, ca Thomas Vaughan sau Robert Fludd, ne putem aștepta să fi cultivat un entuziasm pentru misterele egiptene la fel de mare ca acela remarcat la tânărul Pico și la Lazarelli.

Interpretarea este bineînțeles adesea dificilă, căci influența poate fi deghizată. Un poet platonizant, ca Spenser, putea să includă elemente de hermetism împreună cu multe altele preluate de la Ficino și de la școala acestuia, iar o minte curioasă și vastă ca aceea a lui Kenelm Digby – catolic – putea să se afunde rapid în Hermetica și să reacționeze cu putere înainte de a trece la un alt obiect de interes. Problema lui Spenser este totuși mult prea complicată pentru a ne ocupa de ea aici, de vreme ce în transformările poetice și mai ales alegorice ideile hermetice se recunosc foarte greu. La cererea unui prieten, Digby a compus el însuși o scrisoare (publicată în 1643), intitulată „Observations on the 22. Stanza in the 9th Canto of the 2nd Book of Spensers Faery Queen" („Observații asupra strofei 22 din Cântul al nouălea al Cărții a doua din *Crăiasa Zânelor* a lui Spenser")[75], în care a vrut să demonstreze că se putea arăta dintr-o singură strofă că Spenser „era un cunoscător adevărat al științelor matematice, filozofiei și al divinității"[76]. Demonstrația, lipsită de relevanță într-o discuție pe tema hermetismului teologic, se ocupă în cea mai mare parte de simbolismul geometric; iar un al set de „Observații" ale lui Digsby, de această dată despre *Religio Medici* a lui Sir Thomas Browne, face referire la Trismegistus și la „filozofii hermetici", fără a dovedi o cunoaștere detaliată a nici unuia dintre aceștia.[77] Un specialist în toate domeniile Antichității ca Robert Burton sau cineva care, ca și Browne, pe lângă a fi citit aproape tot, era indecis între empirism și misticism, ne vor răsplăti atenția mai bine decât figurile marginale precum Digsby și Spenser.

Anatomia melancoliei a lui Burton (1621, 1624, 1628, 1632, 1638 şi 1651, cu extinderi constante; alte ediţii în 1660 şi 1667) menţionează nu mai puţin de treisprezece ori numele de Hermes sau Trismegistus; şi în plus există şi referinţe ocazionale la Ficino, Pico, Paracelsus, Campanella şi alţii, asociaţi cumva cu hermetismul. Uneori se face o aluzie indirectă, ca atunci când Burton observă că „regii Egiptului erau Preoţi din vechime, aleşi şi de atunci – *Idem rex hominum Phoebique sacerdos*: dar acele vremuri eroice au trecut:"[78] Burton pare să accepte, cel puţin provizoriu, presupusa istorie a înţelepciunii hermetice. Ficino, printre alţii, „pare să susţină" opinia că spiritele sunt la fel de numeroase ca şi stelele, cel mai probabil împrumutând această concepţie de la Platon, care, cu autoritatea lui Socrate, „a dat nouă feluri ale lor", Socrate luându-i, la rândul său, de la *Pitagora*, iar el de la *Trismegistus*, el de la *Zoroastru*."[79] Un fragment precedent dă naştere la aceleaşi presupuneri.[80] Multe dintre spirite sunt însă diavoli, iar unii dintre aceştia, aflăm de la Tertullian, iubesc sacrificiile, „aşa cum mărturiseşte *Trismegistus* în al său *Asclepius*, iar el însuşi îi putea face să intre în imaginile lor prin descântece magice."[81]

Pasajele citate sunt tipice. Hermes este utilizat ca orice alt autor şi nu i se acordă nici o preeminenţă specială, nu este introdus în mod triumfător pentru a rezolva disputele sau pentru a discredita autorii care nu avuseseră o sursă divină. Ca şi Averroës (un arab) şi Orfeu (un teolog încă şi mai obscur decât el), Hermes a răspuns afirmativ la întrebarea „Are lumea suflet? (*An terra sit animata?*)"[82]. Împreună cu Musaeus, Orfeu din nou, Pindar, Pherecydes Syrius, Epictet, caldeenii şi druizii britanici, el afirma că sufletul este nemuritor.[83] Această afirmaţie este citată o a doua oară, cu o mică schimbare, în lista autorităţilor şi cu o rezervă sugerată: „acel sirian *Pherecydes*, Pitagora Maestrul său (adică Maestrul lui Pitagora) au vorbit pentru prima oară la Răsărit printre păgâni despre nemurirea sufletului, aşa cum a făcut *Trismegistus* în *Egipt*, cu mulţi zei falşi"[84]. Fiind păgân, Trismegistus nu este mereu demn de încredere. El ar putea merita o anumită admiraţie limitată: „Filozofii, Socrate, Platon, Plotin, Pitagora, Trismegistus, Seneca, Epictet, acei magi şi druizi &tc. au mers cât de departe au putut în lumina naturii."[85] Iluminarea specială este negată în mod explicit, iar Hermes este un filozof printre alţii. În alte părţi se întâmplă acelaşi lucru. În *De subtilitate*, ni se spune, Cardan „aduce multe dovezi din Ars notoria şi lucrările decăzute ale lui Solomon, bătrânul Hermes, Artesius, Costaben Luca, Picatrix &tc." că se pot efectua vindecări cu ajutorul daemonilor şi al farmecelor. Cu toate acestea, Burton se situează cu fermitate împotriva magiei: „De ce trebuie să

căutăm mai degrabă la ei decât la Hristos însuşi, de vreme ce el ne cheamă cu atâta bunătate la el, Veniţi la mine toţi care sunteţi împovăraţi şi Eu vă voi uşura?"[86]

Nici una dintre restul aluziilor[87] nu modifică implicaţiile acestor pasaje. Într-o manieră foarte asemănătoare celei a lui Hooker, Burton cunoaşte *Hermetica*, le consideră interesante şi ocazional le citează, dar ele sau pretinsa lor vechime nu îi stârnesc respectul. Le tratează, de fapt, ca pe oricare alt text antic sau modern care, luate izolate, dovedesc puţine sau nimic, dar care ar putea deveni impresionante dacă ar coincide între ele. Chiar şi aşa, nu este întotdeauna necesar să le acceptăm, ceea ce pare să se apropie de *semper et ubique* trebuind să fie respins dacă intră în conflict cu adevărurile creştine.

Atitudinea lui Sir Thomas Browne este mai complexă. Pe de o parte, orice student la Litere cunoaşte interesul lui Browne pentru o *O altitudo*. „Acolo unde nu îmi pot mulţumi raţiunea, îmi place să îmi împac închipuirea"; sau „Acolo unde întunericul este prea adânc pentru Raţiunea noastră, e bine să ne mulţumim cu o descriere, perifrază sau schiţare; căci învăţându-ne Raţiunea cât de puţin este în stare de a dezvălui efectele evidente şi vizibile ale Naturii, ea devine mai umilă şi mai supusă subtilităţilor Credinţei; şi astfel îmi obişnuiesc Raţiunea sălbatică şi nedomesticită să se plece la chemarea Credinţei:"[88] Această temă este reluată de mai multe ori. „Am admirat adesea căile mistice ale lui Pitagora şi magia secretă a numerelor..... Şcolile rigide nu vor reuşi niciodată să mă îndepărteze, bătându-şi joc, de filozofia lui Hermes, care spune că această lume vizibilă este doar o imagine a celei invizibile."[89] Din nou: „acum, pe lângă aceste spirite particulare şi divizate, ar mai putea să existe (eu ar trebui să ştiu) un Spirit universal şi comun al întregii lumi. Aceasta era părerea lui Platon şi mai este încă cea a filozofilor hermetici."[90] Şi încă o dată: „Cât despre spirite, sunt atât de departe de a le nega existenţa, că aş putea crede cu uşurinţă că nu doar ţările întregi, ci şi persoane particulare au îngerii lor tutelari şi păzitori. Aceasta nu este o părere nouă venită de la Biserica Romei, ci una veche, a lui Pitagora şi a lui Platon."[91] – şi, ar mai fi putut adăuga, a lui Hermes. În sfârşit, vorbind despre „obscuritate" în primele capitole ale *Genezei*, el declară: „acele interpretări alegorice sunt şi ele probabile, iar poate metoda mistică a lui Moise s-a copt în şcolile hieroglifice ale egiptenilor."[92] Până acum, s-ar părea că În Browne avem un adept autentic al teologiei egiptene.

Această concluzie ar fi prematură, căci în alte texte decât *Religio Medici* interesul pentru lucrurile incomprehensibile este redus la tăcere sau absent. Cel care a scris *Religio* a scris şi şi *Pseudodoxia epidemica*, sau *Erori ale vulgului*,

iar din aceasta se formează o imagine destul de diferită. Este imaginea filozofului neobosit ale cărui odăi sunt pline de mostre pe care a făcut experimente: un pescăruş atârnând de cioc, un ou suspendat în apă, mormoloci de broască aflaţi în stadii diferite de dezvoltare, bucăţi de balenă urât mirositoare eşuate pe plajă cu puţin timp în urmă, păsări cu beregatele disecate în căutarea epiglotei; organe, medicamente, acizi, substanţe metalice, o dezordine care trebuie să o fi iritat şi pe cea mai indulgentă soţie şi care îngrădea spaţiul de joacă în casă a celor doisprezece copii ai cuplului. Browne este la fel de mult omul sceptic de ştiinţă, cât este şi contemplatorul infinitului, şi bântuie la fel de gigantic în cele cinci volume de *Opere*. Browne pare să fi preţuit până la sfârşitul zilelor sale definiţia hermetică a lui Dumnezeu (care nu apare în *Hermetica*, dar a fost identificată de cercetătorii moderni într-o *Liber XXIV. philosophorum* de secol doisprezece)[93], „Dumnezeu este un cerc cu centrul peste tot şi cu circumferinţa nicăieri". Nu se satură niciodată să facă aluzie la această propoziţie: în *Morala creştină*[94], în *Grădina lui Cyrus*[95], în *Religio Medici*[96], în *Pseudodoxia epidemica*[97] şi poate şi în alte părţi. Aceste urme ale respectului pentru „Hermes" nu îi surprind decât pe cei ce consideră că ştiinţa empirică este absolut incompatibilă cu credinţa într-un Dumnezeu în acelaşi timp transcendent şi imanent. Cu toate acestea, în general Browne este anti-hermetic într-o măsură mai degrabă remarcabilă. În el nu vom găsi mai mult decât în Burton un discipol ce îşi simte sufletul plin şi ochii scăpărând scântei la cea mai mică amintire a teologului egiptean

Motivul este acela că, în ciuda interesului pentru conceptele abstruse şi calculele fantastice, care l-au determinat (de exemplu) să mediteze despre „căile mitice ale lui Pitagora şi magia secretă a numerelor"[98], să scrie o întreagă carte despre dispunerea a cinci obiecte în formă de pătrat, cu al cincilea în centru, să speculeze pe marginea ideii că Adam ar fi putut cu uşurinţă să se căsătorească cu o descendentă de a noua generaţie fără a călca interdicţia celor şapte grade de consangvinitate, şi să socotească populaţia posibilă a pământului la jumătatea perioadei dintre Creaţie şi Potop la 1.374.368.420 de oameni[99], temperamentul lui Browne era pronunţat sceptic. Puţini autori, în afară de Bacon, în timpul renaşterii englezeşti, declanşează un atac mai puternic şi mai eficient asupra presupoziţiei generale potrivit căreia înţelepciunea modernă este superioară celei moderne.

„Duşmanul cel mai de moarte al Cunoaşterii", a declarat el nimicitor în *Pseudodoxia epidemica*, „şi cea care a dăunat cel mai mult adevărului, este adeziunea peremptorie faţă de Autoritate şi mai ales întemeierea convingerilor noastre pe dictatele Antichităţii." Acesta este un lucru rău, deoarece „Astfel

oamenii îşi împing propriul timp în robie, pe care nu ar trebui să o sufere isteţimea nici unei epoci şi pe care într-adevăr nici una nu a impus-o vreodată....". Trecutul a fost cândva prezent, adică „aşa este propria noastră [epocă] în această clipă şi aşa suntem noi înşine pentru cei care vor veni, cum sunt ei pentru noi acum". Nu este vorba de nimic mai mult decât de „închipuirile multor capete de a lăuda zilele strămoşilor lor şi de a striga împotriva răutăţii timpurilor prezente". Mărturiile anticilor nu sunt întotdeauna demne de încredere. Multe afirmaţii sunt temperate prin *aiunt, ferrunt, fortasse* („se spune", „se povesteşte", „poate"). Sunt descoperiţi mulţi autori „crezând pe cuvânt cele mai multe lucruri pe care le-au transmis şi ale căror volume sunt simple colecţii" – de exemplu, Pliniu, Aelian, Athenaeus. Trebuie să ne amintim „firea fabuloasă" a vremurilor trecute, când oamenii erau creduli. Multe din lucrurile găsite în textele vechi sunt „doar obişnuite şi nu egalează propriile noastre concepţii" sau sunt atât de evidente, încât „nu există vreun ascultător raţional care să nu fie de acord şi fără ele". În sfârşit, „În timp ce ne alăturăm Antichităţii cu atâta credinţă în privinţa anumitor lucruri, nu ne gândim că i-am părăsit în privinţa altora", ca, de pildă, a cunoştinţelor despre mişcările celei de a opta sfere, despre regiunea toridă (pe care anticii o credeau nelocuibilă) şi a antipozilor (despre care ei declarau că nu există)[100]. Chiar dacă şi Browne simţea nevoia congenitală de a suspina de emoţie când ţinea în mână un text antic, el a reuşit să o stăpânească.

Trismegistus nu este scutit de asemenea critici. „Ca Soarele, Luna şi Stelele să fie făpturi vii, înzestrate cu suflet şi viaţă, pare o greşeală nevinovată şi o abatere fără urmări de la adevăr; dat prin acestea [Diavolul] a dovedit idolatria şi a ajutat să fie îmbrăţişată mai plauzibil."[101] Credinţa hermetică în universul animat este astfel negată apăsat. Egiptenii, remarcă Browne în altă parte, erau „mari admiratori ai câinilor pe pământ şi în rai" şi l-au venerat pe Anubis sau Mercurius, „Scribul lui Saturn şi Sfetnicul lui Osyrus, mare inventator al riturile lor religioase şi aducător de bine în Egipt", care a fost „tradus" ca Sirius, steaua-câine.[102] Tonul este aici acela al colecţionarului de informaţii bizare, nu acela al propagandistului; a cărturarului, nu al convertitului. „Să ne începem sau să ne continuăm lucrările ca şi Trismegistus cel din vechime, *Verum, certè verum, atque verissimum est*, ar suna arogant în urechile de azi, în această epocă cercetătoare strictă, în care, în cea mai mare parte, *Probabil* şi *Poate* nu ar sluji la îmblânzirea spiritelor adversarilor severi."[103] Deşi este vorba aici de pseudo-hermetica *Tabula Smaragdina*, acest gen de scepticism este tipic pentru ultima parte a operelor lui Browne.

Ar fi cu siguranţă greşit să se presupună că retragerea acordului echivalează în mod necesar cu dispreţul. „Egiptul însuşi a devenit acum ţinutul uitării. Vechile lui maniere sunt moarte, iar gloria lui a dispărut ca o fantasmă.... Nu mai priveşte spre ceruri, astronomia lui a murit, iar cunoaşterea are alte cicluri."[104] După cât se pare, cândva Egiptul fusese, la modul comparativ, dacă nu absolut, manierat, glorios şi înţelept în ceea ce privea cunoaşterea stelelor, iar contrastul dintre prezentul şi trecutul lui provoacă o uşoară nostalgie. Cu toate acestea, Browne nu este un hermetist mai mult decât este Hooker. Şi el cunoştea câte ceva din *Hermetica*, deşi, în mod surprinzător, pentru el autorul *Corpus*-ului şi al *Asclepius*-ului este de asemenea alchimist şi astrolog[105] şi găseşte documentele interesante. Nu arată însă nici o înclinaţie de a considera pretinsa antichitate a

Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, vol. I (Roma: Vitalis Mascardi, 1652), frontispiciu.

Egiptul ca sursa întregii înţelepciuni: Oedip găsind răspuns ghicitorii Sfinxului. Primele trei cărţi ale acestui volum se ocupă de geografia, politica şi „teogonia sau arhitectura zeilor" din Egipt. (Hermes Trismegistus nu este pomenit nicăieri.) Cărţile următoare au de a face cu evreii, indienii, chinezii, japonezii, tătarii, mongolii şi popoarele din Lumea Nouă, printre care „urme clare ale superstiţiilor egiptene se arată cititorului" (Synopsis Tomi Primi). Pe scurt, Kirchner răspândea credinţele egiptene. Pe placa reprodusă mai sus, cartea deschisă invocă sprijinul autorităţilor provenite din surse latine, greceşti, ebraice, caldeene, siriene, arabe, samaritene, armene, egiptene, copte, persane, etiopiene, italiene, germane, spaniole, galice şi lusitane. Pe pergamentul din jurul celor doi îngeri se spune „Prin raţiune şi experienţă". Medalioanele de sub carte poartă etichetele „înţelepciunea egipteană", „teologia feniciană", „astrologia caldeeană", „cabala evreiască", „magia persană", „matematica pitagoreică", „teozofia grecească", „mitologia", „alchimia arabă" şi „teologia latină". O figură eroică în primul plan, purtând un coif şi o suliţă (Oedip, ori o reprezentare figurată a lui Kirchner însuşi?) îşi întinde o mână către Sfinx, ale cărui secrete este pe punctul de a le dezvălui.

documentelor drept o dovadă a credibilității lor, iar Hermes nu este pentru el un teolog căruia Dumnezeu i-a acordat o favoare doar cu puțin mai mică de cât autorilor *Scripturii* și bucurându-se de asemenea de o cvasi-infailibilitate.

Atât am găsit necesar să spun despre Colet, Morus, Hooker, Burton și Browne, în speranța de a descuraja cele mai entuziaste și mai lipsite de discriminare tipuri de vânătoare a influențelor. În rest, nu mai putem decât să strângem într-un singur paragraf întins alte indicii – câteva dintre multele care s-ar putea aduna – că *Hermetica* aveau în Anglia o oarecare popularitate.

De magnete (1600) a lui William Gilbert conține două capitole cam lirice, într-unul din care orientarea anti-aristotelică se exprimă în termenii unei aprobări la adresa lui Hermes. Aristotel ar vrea să credem că în întregul univers numai pământul este „imperfect, mort, inanimat și supus decăderii", în timp ce „Hermes, Zoroastru, Orfeu, admit existența unui suflet universal. În ceea ce ne privește, considerăm întreaga lume animată."[106] În *Mythomystes* (?1632), Henry Reynolds afirmă că Zoroastru a fost „primul autor al acelei Filozofii Religioase, sau Religii Filozofice, care a fost apoi urmată & extinsă de Mercurius Trismegistus, Orfeu, Aglaophemus, Pitagora, Eudoxus, Socrate, Platon &tc."[107] Milton îl pomenește pe Hermes de trei ori: în *Il Penseroso* (versurile 87-88, unde Hermes pare a fi astrolog); în *Ad Joannem Rousum* (rândul 77, unde este vorba ca *placidam... requiem, sedesque beatas* să fie acordată în parte de Hermes); și în *De idea Platonica* (rândurile 33-34, unde *Ter Magnus Hermes* apare ca „știutor de secrete", *arcani sciens*). După J.H. Hanford, „Hermes era inclus în ed[iția] Milton a lui Iustin", adică în ediția de *Opera* ale lui Iustin Mucenicul publicată la Köln în 1636.[108] Milton se arăta dispus de asemenea să se întrebe dacă „ajungem să cunoaștem ceva despre acele ființe care se numesc lari, genii și daemoni"[109]; iar în *De Doctrina christiana* el a admis probabilitatea că „există unii îngeri numiți ca să vegheze asupra națiilor, regatelor și a regiunilor particulare."[110] Dar acești îngeri, deși amintesc foarte mult de decanii despre care se spune în *Stobaeus* VI, 8 că influențează colectiv treburile oamenilor și de daemonii despre care *CH* XVI, 14 afirmă că ar provoca necazuri orașelor și națiilor, provin probabil în principal din tradiția creștină. Henry More îl pomenește favorabil pe Hermes într-un poem:

> ....a lui Platon școală
> ....se potrivește cu Pitagora-nvățatul,
> Trismegist egipteanul și vechi pergamentul
> De știință din Caldeea, ce timpu-a sfâșiat
> Dar Platon și Plotin-au re-nviat.[111]

Într-adevăr, conform opiniei lui Carol L. Marks, platonicienii de la Cambridge acceptau în general „concepţia lui Ficino despre existenţa unei tradiţii neîntrerupte de înţelepciune antică, transmisă de la Moise la Hermes şi filtrată prin Zoroastru, Pitagora, Platon, Orfeu şi alţi filozofi, încă şi mai obscuri."[112] Unele dintre scrierile aparţinând membrilor acestei şcoli se puteau găsi, ne informează Rufus M. Jones, în Noua Anglie „şi ar fi putut fi citite de câte o persoană cu vederi liberale, deşi există puţine dovezi că ele au influenţat cursul gândirii. Operele complete ale lui Platon, împreună cu câteva lucrări ale lui Porfir, Imablichus şi Hermes Trismegistus au fost aduse de timpuriu în biblioteca Harvard."[113] Am văzut deja care era părerea lui Ralph Cudworth despre *Hermetica*: deşi luate cu de-amănuntul documentele nu erau demne de încredere, ele trebuie să fi păstrat ceva dintre învăţăturile egiptene autentice de o vechime relativ mare.

Putem extinde la infinit lista de autori. De pe urma aşa-zisului hermetism al lui Henry şi Thomas Vaughan s-a dezvoltat o mică industrie cărturărească (nu întotdeauna, după părerea mea, corect informată), iar pentru a stabili dacă ideile aparent hermetice ale lui Thomas Traherne datorează mult sau puţin fragmentelor trismegistice este nevoie de un studiu atent. Cu toate acestea, nu mi se pare riscant să avansez ipoteza generalizatoare că în afara micului grup de platonicieni de la Cambridge, ale căror doctrine includeau idei provenite de la Platon, Iamblichus, Proclus şi alţi antici puşi în circulaţie de şcoala florentină din secolul al cincisprezecelea, în Anglia hermetismul teologic nu a constituit niciodată o mare forţă intelectuală. Mai mult, măsura în care hermetismul a exercitat o influenţă directa asupra platonicienilor de la Cambridge ar putea fi mai redusă decât ar putea sugera asocierea timpurie a lui Trismegistus cu neoplatonicienii. Recent descoperitul *Corpus* a fost cu siguranţă cunoscut în Anglia, iar aşa-numita lui istorie este des pomenită. Totuşi, după câte ştim astăzi, influenţa hermetică asupra gândirii ar părea să fi fost mică.

Oricât de mică a fost, ea a stârnit proteste, sub forma unui atac în forţă împotriva platonismului de la Cambridge, care, în lucrarea lui Samuel Parker despre o *Free and Imaprtial Censure of the Platonick Philosophie* (*Critică liberă şi imparţială a filozofiei platonice*) (1666) a fost declarat „o închipuire lipsită de întemeieri şi fanatică"[114]. Parker însuşi prefera „ipoteza mecanică înainte de oricare alta", dar era atât de sceptic, încât se îndoia că se poate obţine mai mult decât „istoriile adevărate şi exacte ale naturii, în scopuri practice şi folositoare; şi.... *ipotezele* cele mai frumoase şi mai probabile în scopurile desfătării şi ale împodobirii."[115] Era inevitabil ca hermetismul să stârnească iritarea unui

Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, vol. I (Roma: Vitalis Mascardi, 1652), p. 189.

„Descrierea lui Isis, Marea Mamă a zeilor, după Apuleius". Acesta este un alt produs al pasiunii pentru sincretism, atât de pronunţată la Kirchner. Coloana din stânga enumeră „Alte nume ale lui Isis", multe dintre care ne sunt familiare. Rhea, sau Pământul, era mama lui Romulus şi a lui Remus. Pessinutia (ca adesea, se folosea *c* în loc de *t* înainte de *i*) este Cybele venerată la Pessinus, oraş din Galatia. Rhamnusia este Themis venerată la Rhamnus, în Attica de nord. Bellona este o zeiţă a războiului. Polymorphus daemon este, destul de vag, o fiinţă capabilă de a-şi schimba forma. În coloana din dreapta se să cheia simbolurilor ce însoţesc figura. A reprezintă divinitatea, lumea, sferele cereşti. BB simbolizează calea şerpuitoare a lunii şi puterea de a conferi fertilitate. CC este o podoabă pentru cap aşezată deasupra unui con, simbol al influenţei lunii asupra vegetaţiei. D, coceanul, arată că Isis a descoperit grânele. E, o pânză multicoloră de bumbac, reprezintă diversele feţe ale lunii. F simbolizează din nou Aflarea grânelor. G – partea de jos a pălăriei sau o năframă separată – simbolizează stăpânirea asupra întregii vegetaţii. H, partea de jos a robei, sugerează razele lunii. I, *sistrum*, sau sunătoarea egipteană, îl reprezintă pe Avveruncus, un geniu sau zeu local al Nilului care păzeşte împotriva calamităţilor. K reprezintă creşterea şi descreşterea Lunii. L este puterea de a umezi a Lunii. M este puterea de a cuceri şi de a prevesti a acesteia. N este dominaţia ei asupra apei şi a mării. O indică pământul şi o simbolizează pe Isis ca descoperitoarea medicinii. P este fertilitatea obţinută prin irigare. Q reprezintă Luna ca stăpână a stelelor. R arată că ea le hrăneşte pe toate. S, M sugerează că ea este zeiţa pământului şi a mării.

Expresiile greceşti de sus şi de jos înseamnă „Isis este daemonul atotprimitor, natura cu miliarde de nume, materia" şi „Mamă supremă a tuturor zeilor, cea cu multe nume".

temperament atât de pozitivist. Se spune că misterele platoniciene provin „de la Pitagora, care, în călătoriile sale în Egipt îi în Răsărit, le-a primit direct chiar de la evrei, sau de la preoţii egipteni, sau de la magii caldeeni"[116]. Dar împrumutul de la egipteni nu le onorează, căci „învăţătura [lor] teologică era întristător de frivolă,

obscură, fabuloasă, necizelată, magică şi superstiţioasă" aşa cum se poate vedea de la ce a rămas de la „aşa-zişii autori, ca Zoroastru sau Hermes Trismegistus": rămăşiţe considerate, în scrierile lui Psellus şi chiar în ale lui Pico, oricât de demn de admiraţie ar fi fost acesta, a fi „mari şi pompoase zădărnicii".[117] Aflăm din „munca irosită şi sârguinţa lipsită de roade a lui Kircher în *Oedipus Aegyptiacus* că hieroglifele egiptene erau „prostii copilăreşti". Preoţii egipteni erau, într-adevăr, nişte călugări creduli din cele mai întunecate epoci papistaşe[118]. Parker credea că nimeni nu ar deveni discipol al platonicienilor dacă le-ar cere dovezi raţionale.[119] Cât despre le însuşi, nu voia nici un amestec cu „părerile fugare şi închipuite ale unui creier foarte înfierbântat."[120]

Respingerea a luat naştere din şi era adaptată noului climat foarte diferit de cel al Renaşterii sincretizante; iar această dispoziţie era sortită să devină dominantă. Teologia hermetică mai poate fi considerată „adevărată" astăzi decât de persoanele în care o deschidere neobişnuită faţă de înălţarea morală se combină cu absenţa unui simţ istoric şi filozofic disciplinat. În orice caz, din nou declar că hermetismul a fost probabil cel mai puţin dăunător dintre sistemele oculte examinate în aceste pagini. Deoarece accentul era pus pe meditaţie, hermetismul cheltuia puţin sau deloc, nu făcea nici o prevestire falsă despre activităţile zilnice, nu provoca nici o persecuţie şi nu încuraja răul. Dacă prin convertirea la doctrinele sale se ajungea la iluzionarea în privinţa unei înţelepciuni superioare şi poate, mai rar, la aroganţa frecventă în grupurile de *illuminati*, nu este probabil că a provocat în mod deschis suferinţă. Din contră: ca şi budismul contemplativ, avea o anume noblete, iar pietismul său a îmbogăţit poate câteva vieţi, care ar fi rămas altfel sărace din punct de vedere emoţional. În contextul în care l-am studiat, el poate fi judecat cu caritate.

NOTE: CAPITOLUL AL CINCILEA

[1] Eugenio Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano* (Firenze: G. C. Sansoni, editore, 1961) pp. 105-107.

[2] Cf. P. O. Kristeller, *Supplementum in ficinianum* (Firenze: L. S. Olschki, 1937) I, cxxix-cxxxi.

[3] Pentru istoria timpurie a publicării vezi, de exemplu, Garin, *Cultura filosofica*, p. 152; sau Walter Scott şi A. S. Ferguson, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*

(Hermetica: Scrierile antice greceşti şi latineşti, care conţin învăţături religioase sau filosofice atribuit lui Hermes Trismegistus), 4 vol. (Oxford: at the Cleringer Press, 1924-1936), I, 31 ff.

[4] Garin, *Cultura filosofica*, p. 152.

[5] Vezi Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, (Londra: Routledge şi Kegan Paul, 1964), p. 26. Se face referire la *Theologia Platonica* a lui Ficino, VIII, i (*Opera omnia*, Basel, 1576, I, 400).

[6] Eugenio Garin, ed.: *Testi umanistici su l'Ermetismo* (Roma: Fratelli Bocca, 1955), pp. 61 şi 59. Întegul *Crater Hermetis* este retipărit aici, împreună cu multe alte texte importante.

[7] *Ibid.*, p. 16, n6.

[8] *Corpus Hermeticum* texte etabli par A. D. Nock et traduit par A. – J. Festugiere, 4 vol. (Paris: Société d' Édition "Le Belles Lettres", 1945-1954), II, 347 (*Ascl.* xiii, 37).

[9] Pentru o discuţie generală în jurul operelor non-filosofice si non-teologice atribuite lui Hermes, vezi A. J. Festugiere, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, 4 vol. (Paris: Librairie Le Coffre, 1949-1954), I, cap. v-viii.

[10] Marsilio Ficino, *Opera omnia:* Riproduzione in fototipia a cura di: M. SANCIPRIANO, con presentazione di P. O. Kristeller, 2 vol.(Torino: Bottega d'Erasmo, 1959), II, 870. Aceasta este o reproducere a *Opera omnia* publicată la Basel în 1576.

[11] *Isaaci Casauboni...execitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii prolegomena in annales* ... Londini, MDCXIIII, *Exercit.* I. 10, pp. 70ff.

[12] Scott, *Hermetica*, I, 41, n2.

[13] *Ibid.*, I, 42.

[14] Festugière, *Révélation*, I, 67-68.

[15] *Ibid*, I, 69.

[16] Scott, *Hermetica*, I, 4, n4: „Herodot 2.67 numeşte oraşul lui Thoth *'Ερμέω πόλις*, iar în 2.138 el pomeneşte un templu al lui 'Hermes' (adică Thoth) în Bubastitis".

[17] Festugière, *Révélation*, I, 74. Această afirmaţie este confirmată de prima propoziţie din Iamblichus, *Despre misterele egiptene:* „şi strămoşii noştri şi-au dedicat descoperirile înţelepciunii lor, numindu-şi toate scrierile după numele lui Hermes".

[18] Festugière, *Révélation*, I, 75.

[19] Scott, *Hermetica*, I, 1-2.

[20] Pentru sugestie vezi *ibid.*, I, 3.

[21] Vezi mai ales *ibid.*, I, 9.

[22] *Ibid.*, I, 8 şi 61-76.

[23] *Ibid.*, IV, x-xvi.

[24] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Univers (Adevăratul sistem intelectual al universului)* (Londra: J. Walthoe, etc., 1743), I, 319-26.

[25] Scott, *Hermetica*, I, 11.

[26] Cartea a XV a, formată din tei fragmente stobaene alăturate de către Turnebus – vezi Scott, *Hermetica*, I, 19 – s-a întors la locul ei; dar a fost menţinută numerotarea făcută de turnebus la XVI-XVIII.

[27] Vezi Linn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, 8 vol. (New York: Columbia University Press, 1923-1958) V, 449.

[28] Cf. Nock *Corpus Hermeticum*, I, vii.

[29] Scott, *Hermetica*, II, 77.
[30] C. S. Lewis, *Out of the Silent Planet (De pe planeta tăcută)*, (New York: Macmillan and Co., 1943) p. 29.
[31] Cf. Scott, *Hermetica*, II, 374.
[32] Cf. Garin, *Cultura filosofica*, p. 397; dar el se pronunţă pentru cea de-a doua jumătate a secolului al XV lea.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, pp. 112-13.
[35] P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thoughts and Letters, (Studii ale gândirei şi literarii renascecntiste)* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1965), p. 52.
[36] Garin, *Cultura filosofica*, p. 138.
[37] Garin, *Testi umanistici*, p. 57.
[38] *Ibid.*, p. 71, n8.
[39] *Ibid.*, pp. 55-56.
[40] Cf. Kristeller, *Studies in Renaissance Thoughts*, p. 241.
[41] Vezi Garin, *Testi umanistici*, pp. 119-28.
[42] *Ibid.*, p. 122.
[43] *Ibid.*, pp. 122-23.
[44] *Ibid.*, p. 123.
[45] De exemplu, Lazzarelli afirmă că Hermes a scris 26525 de cărţi „în care el dezvăluie secrete minunate, cele mai oculte mistere şi oracole uimitoare"- *Ibid.*
[46] Cf. Garin, *Testi umanistici*, pp. 119-28.
[47] *Ibid.*, p. 99.
[48] Yates, *Giordano Bruno*, p. 238.
[49] Garin, *Testi umanistici*, p. 14.
[50] În *Giordano Bruno*.
[51] *Ibid.*, p. 174.
[52] *Ibid.*, pp. 417-18.
[53] Retipărit în Garin, *Testi umanistici*, pp. 34-44.
[54] *Ibid.*, p. 41.
[55] Vezi Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola* (Comitato per le Celebrazione Centenarie, 1963), pp. 39-40.
[56] Thorndike, *History of Magic*, IV, 438. Se citează J. Trithemius, *Annales hirsaugienses* (St. Gallen: 1690).
[57] Garin, *Testi umanistici*, p. 37.
[58] John Colet, *Opuscula quaedam theologica: scrisori către Radulphus despre Geneza I*, împreună cu alte tratate, editate şi traduse de J. H. Lupton (Londra: George Bell and Sons, 1876) p. 170.
[59] *Ibid.*, pp. 176 şi 178.
[60] *Ibid.*, p. 179.
[61] Pentru această afirmaţie vezi Thomas Morus, *Operele englezeşti*, ed. W. E. Campbell (Londra: Eyre and Spottiswoode (Publishers) Limited, 1931), „Introducere" de A. W. Reed, I, 18.
[62] *Ibid.*, I, 351.

[63] St. Thomas Morus, *Utopia* (1516) (Leeds, Anglia: The Scolar Press Limited, 1966), sig. liii r.

[64] *Ibid.*, sig. liii v.

[65] *Ibid.*, sig. liii r.

[66] *Art of English Poesie*, I, viii.

[67] Richard Hooker, *Of the Loss of Ecclesiastical Polity (Despre legile organizării ecleziastice)*, 2 vol. (Everyman's Library: Dutton, New York), I. 105 (prefață). Această ediție este demnă de încredere și are avantajul al unor litere grecești mult mai clare decât ediţiile timpurii.

[68] *Ibid.*, I, 167 (I, vi, 3).

[69] *Ibid.*, I, 203 (I, xi, 3).

[70] *Ibid.*, I, 151 (I, ii, 3).

[71] *Ibid.*, I, 166 (I, v, 3). Citatul este din *CH*, X, 21.

[72] Cartea a VII a din *Polity* lipsește din ediția Everyman, care conține doar cărțile I-V, ,vezi John Keble, ed. *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richarg Hooker (Operele acelui învățat și înțelept teolog, dl. Richard Hooker)* (Oxford: Clarendon Press, 1874), III, 315.

[73] Everyman Edition, II, 378 (V, lxxii, 6).

[74] *Ibid.*, I, 164 (I, iv, 3).

[75] Londra: tipărit pentrru Daniel Frere Bokkseller, la Red-Bull, in Little Britain, 1643, retipărit în Edward W. Tayler, ed., *Literary Criticism of Seventeenth-Century England (Critica literară englezească în secolul al VII lea)* (New York: Alfred A. Knopf, 1967), pp. 203-13.

[76] *Ibid.*, p. 4; Tayler p. 204.

[77] Pentru o discuție pe marginea comentariului la *Religio*, vezi Frank Livingston Huntley, *Sir Thomas Browne: A Biographical and Critical Study* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962), pp. 140-42.

[78] Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. A. R. Shilleto, 3 vol. (Londra: George Bell and Sons, 1903-1904), I, 316 (I, ii, iii, 15).

[79] *Ibid.*, I, 215 (I, ii, i, 2).

[80] *Ibid.*, I, 202-205 (I, ii, i, 2).

[81] *Ibid.*, I, 218 (II, ii, iii).

[82] *Ibid.*, II, 60 (I, ii, I, 2).

[83] *Ibid.*, I, 185-86 (I, ii, i, 9).

[84] *Ibid.*, III, 379 (III, iv, i, 2).

[85] *Ibid.*, III, 387 (III, iv, i, 2).

[86] *Ibid.*, II, 6 (II, i, i) și 16 (II, i, iii).

[87] Vezi I, 84 ("Democrit către cititor"); I, 206 (II; i, I, ii); și I, 457 (I, iii, i, 3).

[88] Sir Thomas Browne, *Opere*, ed. Geoffrey Keysnes, 6 vol. (Londra: Faber & Gwyer Limited, New York: William Edwin Rudge, 1928-1931), I, 14-15 (*Religio Medici*, I, 10).

[89] *Ibid.*, I, 17 (*Religio Medici*, I, 12).

[90] *Ibid.*, I, 40 (*Religio Medici* I, 32).

[91] *Ibid.*, I, 41 (*Religio Medici* I, 33).

[92] *Ibid.*, I, 43-44 (*Religio Medici* I, 34).

[93] Publicată de Clemence Bauemker în *Studien und Charackteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesndere des Mittelalters* (Munster, 1928).
[94] Browne, *op. cit.*, I, 134 (*Christian Morals – Moravurile creştineşti*, III, 2).
[95] *Ibid.*, IV, 121 (*The garden of Cyrus*, cap. v).
[96] *Ibid.*, I, 14 margine (*Religio Medici*, I, 10).
[97] *Ibid.*, III, 269 (*Pseudodoxia epidemica*, VII, 3).
[98] *Ibid.*, I, 17 (*Religio Medici*, I, 12).
[99] *Ibid.*, III, 198 (*Pseudodoxia epidemica*, VI, 6).
[100] *Ibid.*, II. 42-50 (*Pseudodoxia epidemica*, I, vi).
[101] *Ibid.*, II, 82 (*Pseudodoxia epidemica*, I, xi).
[102] *Ibid.*, III, 74 (*Pseudodoxia epidemica*, IV, 13).
[103] *Ibid.*, I, 122 (*Christian Morals*, II, 3).
[104] *Ibid.*, V, 462-63 ("Fragment despre mumii", care nu îi aparţine însă cu certitudne lui Browne).
[105] *Ibid.*, II, 221 (*Pseudodoxia epidemica*, III, xii).
[106] Citat de Paul H. Kocher, *Science and Religion in Elizabethen England* (Huntngton Library: San Marino, California, 1953), p. 181.
[107] Vezi reeditarea în Tayler (nota 75 mai sus), p. 248.
[108] Vezi J. H. Hanford, *John Milton: Poet and Humanist* (Cleveland: The Press of Wetern Reserve, 1966), p. 106 n161 şi p. 86.
[109] Vezi *Operele lui John Milton*, vol. XII (New York: Columbia University Press, 1936), 264.
[110] *Ibid.*, XV, 102.
[111] *Poeme filozofice ale lui Henri More*, ed. Geoffrey Bullough (Manchester: University Press, 1931), p. 12. Dar am luat referinţa de al C. A. Patrides *Platonicienii de la* Cambridge (Londra: Edward Arnold (Publishers) Lt., 1969), p. 6.
[112] Carol I. Marks, *„Thomas Traherne şi platonismul de la Cambridge"*, *PMLA*, LXXXI, dec. 1966, 523.
[113] Rufus M. Jones *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth* (Cambridge: Harvard University Press, 1932), p. 120.
[114] Sam Parker, *A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie* (Oxford: tipărit de W. Hall pentru Richard Davies, 1666), p. 2.
[115] *Ibid.*, p. 46
[116] *Ibid.*, p. 93.
[117] *Ibid.*, p. 95-96.
[118] *Ibid.*, p. 98.
[119] *Ibid.*, p. 87.
[120] *Ibid.*, p. 107.

POST-SCRIPTUM

Nici unui cititor care a trecut de aceste pagini nu i se va fi părut că tot ce conţin ele este nou. Orice cunoscător al literaturii ştie, sau crede că ştie, măcar câte ceva despre astrologie, vrăjitorie, magie şi alchimie, sau despre unele dintre ele, dacă nu, poate, despre Hermes Trismegistus.

Specialistul în Renaştere ştie, bineînţeles, mai multe. El poate fi capabil de a interpreta paragrafele tehnice din *Alchimistul* lui Jonson, să vorbească în cunoştinţă de cauză, chiar dacă pe scurt, despre vrăjitorie în *Dr. Faustus* al lui Marlowe, să comenteze pertinent pe marginea magiei din *Friar Bacon and Friar Bungay* (*Fratele Bacon şi fratele Bungay*) a lui Greene şi să răspundă la câteva întrebări simple – sau poate nu chiar atât de simple – despre aluziile la astrologice. Uneori, cunoştinţele sale au fost extrase din norele de subsol ataşate unor texte editate sau din discuţiile publicate în legătură cu operele sau autorii respectivi; dar temeiurile lor pot fi şi mai solide. Titluri ca *The Star-Crossed Renaissance* de D. C. Allen, *History of Magic and Experimental Science* (*Istoria magiei şi a ştiinţei experimentale*) de Lynn Thorndike şi *Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology* (*Enciclopedia vrăjitorie şi demonologiei*) a lui R. H. Robbins sunt la îndemâna oricărui cercetător şi se poate presupune că au fost citite, sau cel puţin răsfoite, de multe persoane. Ne putem aştepta la oarecare cunoştinţe despre Ficino şi Pico – poate unele consistente – şi de asemenea la recunoaşterea unor nume ca Agrippa, Cardan, Campanella şi Erastus. Cu toate acestea, este puţin probabil (presupun) ca specialistul tipic în *literatură* din aria limbii engleze, singurul la care m-am gândit, să înţeleagă limpede, în fiinţa sa, ca să spunem aşa, întinderea şi intensitatea interesului renascentist în *occulta*. De exemplu, deoarece nu a citit multe despre discuţia pe marginea daemonilor (şi de ce ar fi trebuit să facă aşa ceva?), el ar putea crede că Ariel şi Caliban, în *Furtuna*, ca şi Spiritul-Pământului din *Prometeu descătuşat* de Shelley sunt invenţii poetice despre care nici un cititor sau spectator al epocii respective nu şi-ar fi imaginat că ar fi altceva. Sau ar putea să considere de la sine înţeles că magia lui Prospero, pentru Shakespeare şi persoanele mai cultivate din public. este o metaforă directă

şi transparentă pentru creativitatea estetică şi că spiriduşii din *Visul unei nopţi de vară*, dacă lăsăm deoparte ţăranii neobişnuit de naivi, erau împrumuturi imaginative dintr-un folclor depăşit.

Dacă subestimez cunoştinţele specialistului în literatură, aşa cum s-ar putea întâmpla foarte uşor, îmi cer iertare. Nimeni nu poate ghici cu exactitate ce se întâmplă în minţile colegilor de profesie. Bănuiesc însă că descrierea pe care tocmai am oferit-o este destul de corectă. Cât despre specialistul în istoria sau gândirea Renaşterii, nu pot decât specula (iar prin acestea nu vreau să exprim nici un fel de reproş), că, în afară de cercetătorii atraşi în special de *occulta*, puţini au străbătut pe îndelete, sau măcar în galop, mai mult decât unul sau două dintre cele cinci domenii asupra cărora s-au concentrat capitolele anterioare. Ca şi prezentul, trecutul este infinit de complex şi nu ne putem aştepta de la nimeni să îi cunoască toate colţurile. Totuşi, este posibil, citind şi alte lucruri, pe lângă propriul domeniu de specializare, să atingem o înţelegere mai vastă şi mai profundă a mediului; iar consecinţa ar putea fi o transformare a modului de a judeca. În paginile care au mai rămas îmi propun să sugerez, cât mai pe scurt posibil două din multele intuiţii ce mi s-au impus treptat, mie şi poate şi câtorva dintre cititorii mei.

Prima este legată în general de erudiţia renascentistă şi, într-un mod mai specific, de cea în limba latină. Ca şi altor studenţi, mi s-a spus cu mulţi ani în urmă că umanismul care a caracterizat Renaşterea a fost marcat de deplasarea atenţiei de la filozofia scolastică şi teologie către *belles lettres* ale Antichităţii şi mai ales către capodoperele greceşti, disponibile acum celor cultivaţi prin recuperarea limbii greceşti. În timpul studiilor postuniversitare am fost informat (şi am acceptat ca ilustrativă această anecdotă) că, deşi era prelat, Cardinalul Bembo a refuzat să citească Biblia Vulgată deoarece se temea că îi va corupe stilul ciceronian. Poate din motivul că orientarea mea era în principal literară, cu timpul impresia că erudiţia clasică a fost mai ales beletristică mi s-a întărit. Lucrări ca *The Senecan Amble*, de George Williamson şi câteva studii semnate de M. W. Croll sugerau, mai mult implicând decât afirmând, că stilistica limbii latine era o preocupare dominantă.

Nu toate acestea erau complet greşite, ci numai inferenţa pe care am extras-o din ele. Îi stimez în continuare pe cărturari şi admir erudiţia. Mai mult, ne amintim că preţul plătit pentru crearea „englezei" ca disciplină de studiu a fost eliminarea unui domeniu care se identifica prin preocuparea faţă de *belles lettres* înţelese în opoziţie cu istoria, filozofia, teologia şi alte studii specializate, astfel încât, atunci când profesorii de engleză s-au deplasat în afara sferei limbii propriu-zise, a fost

firesc ca atenţia lor să se îndrepte în continuare în principal către *litterae humaniores*. Acum, când disciplina are baze ferme, nevoia de a rămâne între limite înguste este mai mică şi odată ce am depăşit-o observăm că orizontul ni s-a modificat într-o măsură remarcabilă. Pentru a judeca numai din documentele de care ne-am ocupat aici, erudiţia latină renascentistă a avut de a face mai puţin cu viziunile imaginative decât cu idei considerate a fi adevărate la modul obiectiv; iar ea nu avea nici un fel de atingere cu latinitatea pură sau cu eleganţa retorică, sau o atingere umbrită de interesul mult mai profund pentru altceva. Nu îmi amintesc să fie salutată în vreunul dintre documente întorsătura frazei vreunui antic sau frumuseţea limbii sale latine ori greceşti. Şi această concepţie este, bineînţeles, parţială; dar ea poate acţiona în calitate de corectiv al celeilalte.

Ceea ce ne conduce către al doilea comentariu al meu, anume că părerea mea despre cultura noastră modernă şi mai ales despre ştiinţele fizice s-a îmbunătăţit enorm în urma studiului, iar aceasta în ciuda faptului că am încetat cu mult timp în urmă să mai am vreo admiraţie romantică faţă de trecut. Am sugerat că în timpul Renaşterii anticii par să fi fost respectaţi mai puţin ca scriitori îndemânatici, decât ca înţelepţi. Acest respect este justificat, dacă ne amintim cât de limitate le erau circumstanţele sau dacă luăm în considerare doar modul de a trata subiectele de felul eticii, unde era puţin probabil ca eroarea să joace un rol vital; dar nu şi în alte privinţe. Deferenţa faţă de Antichitate a autorilor discutaţi aici aproape că nu are limite, poate cu excepţia cazurilor în care autorităţile se contrazic şi chiar şi atunci se încearcă adesea salvarea ambelor opinii. Acest fapt este adevărat într-o asemenea măsură, încât, în ciuda unor nenumărate surprize anterioare, fraze ca aceasta, aparţinându-i lui Agrippa, nu încetează să mă uimească: „Aflăm din Scripturi că prevestitoarea l-a făcut pe Samuel să se întoarcă astfel [din morţi]; şi la fel, în Lucan, vrăjitoarea din Thessalia a înălţat un trup mort." (*sic Thessala vates apud Lucan cadaver erexit*, III, xli). A accepta Scriptura ca adevăr revelat este ceva foarte diferit de presupunerea că un poet latin din secolul întâi, de o importanţă medie, are o autoritate egală. (Întâmplător, acest paragraf apare într-un context ce discută subiectul *Quid de homine post mortem opiniones variae* prin intermediul a şaisprezece pagini de citate extrase în principal din scriitorii păgâni şi doar a cinci pagini de citate de la creştini.) Fragmentul nu este caracteristic doar lui Agrippa – care, în *Oratio habita Papiae*, supune cu pietate tot se a spus despre Hermes judecăţii Sfintei Biserici – ci aproape tuturor celor ce au scris despre ştiinţele oculte; iar cititorului modern îi poate părea copleşitor.

Luat izolat, fragmentul ar părea să sugereze un remarcabil eşec în înţelegerea faptului că adevărul poeziei este mai degrabă metaforic decât faptic; iar această

inferenţă este sprijinită de nenumărate comentarii din operele pe care le-am descris. Sunt adesea citite la modul literal şi considerate a fi demne de încredere din punctul de vedere al faptelor afirmaţii nu numai ale lui Lucan, care s-a ocupat de istoria reală, ci şi lui Ovidiu, Homer, Virgil şi altor poeţi. Chestiunea este totuşi mai complicată. Atunci când un intelect creştin plin de pietate se revolta împotriva sensului literal, „adevărul" era adesea – sunt ispitit să spun „cu regularitate" – salvat prin presupunerea că el fusese „învăluit" în ficţiuni pentru a-l ascunde de cititorii nepotriviţi. Cum funcţiona această practică se poate vedea în *Iconologia* lui Cesare Ripa, în *Mythologiae* de Natalis Comes şi în *Mythomystes* de Henry Reynolds. Voi lua un singur exemplu, din cea din urmă.

Pico, spune Reynolds, vorbind despre „*Magia naturalis*, sau înţelepciunea naturală" a definit-o drept „*exacta & absoluta cognitio omnim rerum naturalium* – cunoaşterea exactă şi absolută a tuturor lucrurilor naturale (peste care anticii erau stăpâni)". Printre aceşti „stăpâni" antici „*Praestitit Homerus*, excela Homer", deoarece el cunoştea *omens ... scientias*, dar le disimula, ca de pildă în călătoriile lui Ulise. Aşa procedau şi Orfeu şi Zoroastru. Cel din urmă era „unul dintre cei mai mari (şi primii) dintre magicienii naturali, sau stăpâni ai cunoaşterii absolute a întregii Naturi" aşa cum se vede din doctrina sa privitoare la *Scala a Tartaro ad primum ignem*, sau scara de la Tartar la primul foc (raiul superior). Aici Reynolds a găsit o „*Seriem naturarum universi a non gradu materiae, ad eum qui est super omnem gradum graduate protensum* – seria sau concatenarea naturilor universale, de la nici un grad (cum se exprimă el) al materiei până la cel care se extinde gradat deasupra sau după orice grad".[1]

Este demnă de remarcat aici atribuirea unei „cunoaşteri exacte şi absolute a tuturor lucrurilor naturale" autorilor celor mai timpurii şi mai ales păgânilor învăluiţi de umbre ca Homer, Orfeu, sau Zoroastru. Nu se insistă niciodată asupra surselor acestui prestigiu suficient de mult pentru a-mi satisface curiozitatea, cel puţin în privinţa lor. Ar fi interesant de ştiut cât de important a fost rolul jucat de credinţa creştină potrivit căreia omenirea, în urma acumulării păcatelor, a degenerat mereu din momentul săvârşirii păcatului originar şi încă şi mai interesant să primim un răspuns complet şi general la întrebarea „Cum de ştiau atât de multe cei mai îndepărtaţi antici?"

Cel mai aproape de a răspunde în documentele pe care le-am studiat se află Ficino în argumentul ataşat la *Pimander*, un fragment care mai poate fi repetat aici, deşi deşi o mare parte a lui a fost citată mai devreme.

> Cel care nu le-a aflat el însuşi nu îi poate învăţa pe alţii despre cel divine; şi nu putem descoperi cu uneltele omeneşti ceea ce se află deasupra

naturii. Lucrarea trebuie înfăptuită deci prin lumina divină, astfel încât să ne uităm la soare în lumina soarelui. Căci, într-adevăr, lumina minții divine nu se revarsă niciodată asupra unui suflet, decât dacă sufletul se întoarce de tot către gândul lui Dumnezeu, așa cum luna se întoarce către soare. Sufletul nu se întoarce către minte decât dacă devine el însuși minte. Într-adevăr, mintea nu există până când nu lasă deoparte înșelătoriile simțurilor și cețurile închipuirii. Din acest motiv Mercur (Hermes Trismegistus) dă pur și simplu deoparte negura simțurilor și a închipuirii, apropiindu-se pe sine în acest fel de minte; iar pe loc Pimander, adică mintea divină, se varsă în el, iar astfel el contemplă ordinea tuturor lucrurilor, fie ele existente în Dumnezeu sau decurgând de la Dumnezeu. În cele din urmă, el le explică celorlalți oameni ce i-a fost revelat prin puterea divină.

Putem avea încredere în *Pimander* sau în *Corpus Hermeticum* pentru motivul că Hermes s-a întors către Dumnezeu, a renunțat la percepția senzorială și la imaginație și și-a deschis inteligența către ideile divine, care au săvârșit astfel opera de iluminare. În acest mod problema cum putea fi inspirat un păgân de Dumnezeul creștin era complet scurt-circuitată.

Acesta era un mijloc, dacă nu unicul disponibil, de a crede că Homer, Orfeu, Zoroastru și restul „Stăpânilor" își datorau înțelegerea unui proces similar. Nu este nevoie, după părerea mea, să separăm cunoașterea divină de cunoașterea „tuturor lucrurilor naturale", deoarece distincția dintre materie și spirit era neclară. Hermes însuși ne spune în amănunt cum era structurat și guvernat cosmosul fizic. Cât despre personajele mai puțin importante, ca, de exemplu, Lucan, prin referire la care am început discuția, se poate cel puțin concepe că autoritatea de care și ele se bucurau era rezultatul combinației dintre faimă (certificată prin păstrarea operelor lor și poate și prin aluziile respectuoase din scrierile altora) cu relativa lor apropiere în timp față niște autorități încă și mai mari, de la care se putea presupune că împrumutaseră, sau în interiorul cercului de strălucire al cărora se situau. Această explicație este departe de a fi completă și satisfăcătoare și poate pusă în termeni nu foarte exacți; dar nu putem, cred, evita concluzia că acordarea încrederii tindea să se asocieze priorității temporale într-un mod foarte puțin caracteristic gândirii post-renascentiste.

Remarca lui Ficino despre „înșelăciunile simțurilor" merită să fie observată separat. Dintr-o epocă foarte timpurie, oamenii au devenit conștienți de faptul că până și dovezile date de vedere – considerate de regulă cele mai demne de încredere dintre toate cele obținute prin simțuri – erau înșelătoare. Cel mai limpede exemplu era poate cel al bățului aruncat în parte în apă, astfel încât părea curbat, dar prin pipăit se putea simți că era drept, dar nu sunt greu de găsit nici alte exemple: mirajele, trucurile, inversiunea părților în imaginile din oglindă. În plus,

percepţia este distorsionată de stările mentale şi de imperfecţiunea organelor. Relatarea unui om în legătură cu un eveniment complex coincide rar cu cea a altuia. Ideea că simţurile putea înşela s-a alăturat înclinaţiei de a privi spiritul în acelaşi timp ca mai demn de stimă şi, în cele din urmă, mai real decât materia, sau comportamentul materiei ca determinat de o putere non-corporală, care fie o locuia, fie o afecta din exterior. În orice caz, a lut naştere convingerea„sau poate a existat de la început şi nu a fost niciodată contestată cu succes, că adevărata înţelepciune trebuie căutată prin pura intelecţie, fără a recurge la dovezile empirice, decât, în general, *a posteriori*, iar atunci, de obicei, ca modalitate de exemplificare (ca la Platon). Aproape prin definiţie, lucrurile „superioare" erau non-corporale, sau corporale într-un astfel de mod încât să nu permită mânuirea – de exemplu, „trupurile" daemonilor tereştri, acvatici, aerieni şi ai focului, sau „virtutea de atracţie" a magnetului. Astfel, teologia şi culmile cele mai înalte ale filozofiei au fost izolate de contactul strâns cu realitatea fizică şi a trebuit să opereze mai ales pe baza logicii (care în timpul Renaşterii cerea o mare îndemânare) şi a oricăror sentinţe disponibile ale autorităţilor.

Ce se poate spune despre celelalte discipline intelectuale – astrologia, magia şi alchimia, pentru a le menţiona doar pe cele pe care s-au centrat paginile precedente? Aici, cu siguranţă, ne-am putea aştepta să găsim o invazie intimă, perceptivă, chiar a celor aspecte ale lumii fenomenale pe care filozofii şi teologii erau împiedicaţi să o studieze cu grijă.

Deloc. În controversa despre astronomie schiţată în primul capitol, singura argumentaţie care se apropie cu onestitate de metodologia empirică este *Astrosophia* lui Bonatti (1687), scrisă la mult timp după apariţia astronomiei copernicane, publicarea *Novum organum*-ului lui Bacon şi, în Anglia, întemeierea Societăţii Regale. Celelalte tratate apelează de obicei la autorităţi şi, dacă menţionează „experienţa", ea este reprezentată de pretinsele cronici atente păstrate de babilonieni sau de relatări, adesea la mâna a treia sau a patra, ale prevestirilor adeverite de fapte, multe dintre ele întâmplate evident *post factum*, iar unele dependente de o dată a naşterii aleasă pentru a obţine datele necesare. Cum, într-adevăr, ar fi putut sta altfel lucrurile, când nici un semn zodiacal nu se afla de fapt în poziţia pe care se presupunea că o ocupă în horoscop, iar observarea cu ajutorul astrolabului ar fi dovedit adesea că poziţiile planetelor însemnate în tabele sau efemeride erau eronate? (Să ne amintim că nu existau două seturi de tabele care să coincidă.) Ceea ce spune totul despre scrierile apologetice. Când astrologii scriau pentru astrologi, ei se ocupau de regulă de superioritatea unei autorităţi faţă de alta sau de rezolvarea unor afirmaţii opuse, nu de stabilirea vreunei influenţe specifice – de pildă, să spunem de efectul unei planete aflate în

descendent în condiţii date. Dar, de fapt, respectiva „ştiinţă" era constituită în aşa fel încât nu ar fi putut fi izolată nici o influenţă unică. Se credea că lumina, căldura şi „virtuţile" unui singur astru depindea de unghiul razelor sale, relaţia cu semnele zodiacale şi poziţia sa între alte stele rătăcitoare, toate acestea, a rândul lor, fiind afectate de divizarea sferei celeste în case în funcţie de unul sau altul din mai multe sisteme concurente. Configuraţia exactă ar fi putut să nu se repete timp de mii de ani, sau chiar niciodată. Prin urmare, efectuarea de experimente controlate şi repetate era imposibilă. Baza reală credinţei era din nou încrederea în autorităţi – şi rămâne aşa până astăzi. Diferenţa faţă de situaţia domeniilor mai obscure ale cunoaşterii lua naştere din discrepanţele mai evidente dintre afirmaţiile privitoare la evenimente specifice, nu din utilizarea unei baze diferite a certitudinii.

În magia naturală, care implica nu numai forţele astrologice, dar şi obiecte fizice concrete, capabile de a fi manipulate, obiceiurile intelectuale nu se deosebeau decât în lucruri mărunte, aşa cum o dovedeşte păstrarea convingerii că broasca „mai are un giuvaer preţios în cap", sau că focul nu le dăunează salamandrelor. Pentru a lua numai un exemplu, oare nici un cercetător curios, într-o perioadă ce a durat între 1500 şi 2000 sau 2500 de ani, nu a pus vreodată o salamandră pe foc? Dacă răspunsul e afirmativ, fie relatarea sa nu a fost crezută, fie a reuşit cumva să se convingă pe sine însuşi că rezultatele obţinute erau atipice. Se pot găsi nenumărate moduri de a discredita dovezile senzoriale. Poate că animalul nu era o salamandră, sau nu era o salamandră de felul potrivit, nu cea despre care scriseseră anticii. Focul nu era „pur", ci avea şi vreo energie dăunătoare pe lângă căldură. Sau animalul a căpătat rană mortală înainte de a fi testat, sau era bolnav.

În cealaltă formă a magiei, vrăjitoria, stările psihologie aveau o asemenea importanţă, încât eşecul putea pus cu uşurinţă pe seama unui defect în atitudinea magului. Nu se concentrase suficient, nu avusese destulă credinţă, sau diavolul văzuse că avea rezerve mentale în privinţa pactului. Sau nu îndeplinise corect ritualul, omiţând sau pronunţând greşit vreun cuvânt sau vreo expresie foarte importante; unul dintre materiale fusese greşit sau lipsit de perfecţiune; sau operaţiunea întâlnise efectele contra-magiei. Uneori, magia reuşea. Se arunca blestemul asupra unei curţi de găini, iar păsările mureau; un om afla că fusese fermecat şi cădea la pat; farmecul pus în mâncarea cuiva era cu adevărat otrăvitor. Eşecurile nu duceau însă în mod automat la negarea teoriei, tot aşa cum seceta permanentă nu îi face pe indienii Zuni să îşi înceteze dansurile de invocare a ploii. Copilul care lasă un dar într-o scorbură pentru tovarăşul de joacă imaginar continuă să viseze şi după ce descoperă în dimineaţa următoare că acesta e tot acolo. Cât despre alchimie, bizara relatare a lui Helvetius nu ajunge pentru a ne

zdruncina convingerea că în multe sute de ani nici un experimentator individual nu a reuşit vreodată să îşi atingă scopul.

Progresul avea nevoie de scepticism din partea autorităţilor, instrumente exacte pentru observaţie, condiţii controlate şi, nu cel mai puţin important, refuzul de a le permite dorinţelor să se amestece cu percepţia. În cele din urmă, foarte încet şi dureros şi în ciuda rezistenţei instinctive, a început o revoluţie inductivă care a dat treptat naştere unei cunoaşteri adevărate, acumulată astăzi într-o cantitate atât de mare, încât modul în care înţelegem universul fizic, dacă nu şi alte lucruri, este nemaiîntâlnită în istorie. (Bineînţeles, nu sunt de părere că intuiţiile rapide şi ghicitul nu joacă nici un rol în ştiinţa adevărată. Vreau să spun că acestea provin din contemplarea unor date verificate şi sunt şi ele supuse coroborării experimentale). În afara ştiinţelor exacte, o mare parte din înţelepciunea noastră (dacă îi pot da acest nume respectuos) rămâne primitivă. În anumite domenii poate am regresat; nimeni nu poate pretinde că instituţiile şi practicile noastre politice sunt ideale sau cultura noastră industrială este perfectă. Valoarea perspectivei istorice, la care sper că lucrarea de faţă a contribuit puţin, constă în aceea că ne adânceşte înţelegerea dificultăţilor actuale. Indiferent ce necazuri ne va aduce viitorul, preţul extraordinar plătit de ştiinţele oculte prin sentimentele de dezamăgire, eforturile şi resursele irosite şi suferinţa imediată, ca aceea provocată de vrăjitorie şi persecuţiile pe care le-a declanşat nu ar mai trebui dorit niciodată. Reacţia contemporană faţă de ştiinţă ca forţă rece, impersonală şi opresivă ce distruge omenirea ar putea fi canalizată cu mai mult folos spre a găsi modalităţi de a utiliza descoperirile ştiinţifice pentru îmbunătăţirea vieţii – şi chiar, deşi e mai greu, spre aplicarea metodelor ştiinţifice şi în alte domenii – decât spre reînvierea şi popularizarea unor modele de gândire care descurajează şi dăunează mai des decât satisfac şi care, în orice caz, înşală mai degrabă decât să lumineze. Umanizarea metodelor de cercetare este spre deosebire de utilizări, indezirabilă şi periculoasă, căci preţul ce trebuie plătit de cunoaşterea exactă este tocmai suspendarea, în timpul muncii pur intelectuale, a implicării emoţionale care în Renaşterea Europeană a distorsionat şi a împiedicat nu numai gândirea abstractă, ci şi percepţia obiectivă a evenimentelor.

NOTE

[1] Henry Reynolds, *Mythomistes*, în Edward T. Tayler, ed., *Literary Criticism of Seventeenth-Century England*, (New York: Alfred A. Knopf, 967), pp. 247-248.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Încercarea de a oferi bibliografii exhaustive pentru subiectele discutate în cele cinci capitole ale textului de față se împiedică atât de bogăția materialului, cât și de dorința de a nu extinde și mai tare ceea ce este deja o carte groasă și scumpă. Fiecare subiect este enorm de complex, iar o bibliografie completă pentru toate, dacă ar fi posibilă, ar ocupa câte un raft plin de tomuri. Discuția descrisă mai sus trebuie luată ca sinoptică: am încercat să ajung la o înțelegere generală a întregului sistem, dar am încetat lectura atunci când rezultatele pe care le obțineam îmi arătau că, studiind mai departe, nu voi găsi decât alte ilustrări ale unor concluzii mult mai documentate deja în notițele mele decât îngăduia spațiul capitolelor respective. Cititorul căruia i-am stârnit interesul – de pildă, în legătură cu alchimia – poate porni de la note, unde va găsi suficiente titluri pentru a începe. Pe măsură ce va continua, se va pomeni cu tot mai multe titluri acumulându-se pe fișe și nu va trece mult până să descopere că, dacă nu este dispus să își dedice întreaga viață cercetării și să plece în multe călătorii pentru a găsi cărți rare, va trebui să își limiteze radical aria de investigație.

Cum este important să localizăm cărțile, ar putea fi util să menționez că am început studiul de față cu cele accesibile în biblioteca Universității California, din Berkley (multe dintre ele în Colecția de cărți rare) și l-am continuat în Londra, unde am citit și la Muzeul Britanic, însă mult mai des la Institutul Warburg al Universității din Londra. În sfârșit, după ce am decis să adaug și ilustrații, am petrecut o scurtă vacanță la Biblioteca Hnery Hungtinton, în San Marino, California. Oricât de bune sunt aceste colecții, le lipseau câteva texte importante și a trebuit uneori să mă mulțumesc cu o traducere, când aș fi preferat mult mai mult să citesc originalul.

În rest, adaug câteva comentarii privitoare la cărțile pe care modul de desfășurare a expunerii nu mi-a permis să le pomenesc cum ar fi trebuit și cărțile la care nu am avut acces. Nu aș face nimănui nici un serviciu esențial prin simpla punere în ordine alfabetică a titlurilor accesibile în note.

Lucrarea lui Kurt Seligmann, *The Mirror of Magic* (*Oglinda magiei*) (New York: Pantheon Books, 1984) şi cea a lui Grillot de Givry, *Le Musée des sorcires, mages et alchimistes* (Paris: Librairie de France, 1929) reprezintă două dintre relativ puţinele cărţi care acoperă o parte considerabilă a obiectului meu de studiu. Ambele au ilustraţii din belşug, cea din urmă beneficiind şi de câteva frumoase imagini color. Cu excepţia punctului de vedere vizual, cartea lui Seligmann este de departe cea mai bună. Un studiu popular, mai puţin superficial decât ar părea la prima vedere, este *Spirits, Stars and Spells (Spirite, stele şi vrăji)* (New York: Canaveral Press, 1966), semnat de L. Sprague de Camp şi Catherine C. de Camp. Cititorului non-universitar, cel puţin, această carte i s-ar putea părea plină de informaţii şi distractivă. Pentru omul de ştiinţă, o importanţă cu mult mai mare decât oricare dintre acestea are *A History of Magic and Experimental Science* (*Istoria magiei şi a ştiinţei experimentale*) a lui Lynn Thorndike (New York: Columbia University Press, 1923-1958). Dezavantajul constă în aceea că orice subiect de interes particular trebuie căutat în cele opt volume cu ajutorul indexului.

Mai mult pentru a da o idee despre limitele discuţiei pe tema astrologiei din primul capitol, decât pentru a emite vreo pretenţie de exhaustivitate, adaug titlurile câtorva cărţi pe care nu le-am citat acolo. Symon de Phares, care, ca şi englezul John Dee, era un om mai degrabă lipsit de inteligenţă, a scris, într-o perioadă de necazuri cu legea din pricina practicilor sale oculte, cam prin 1497 au 1498, o lucrare denumită *Recueil des plus célèbres astrologues et quelques hommes doctes* (ed. pe baza ms. de la Bibliothèque Nationale de către Ernest Wickersheimer, Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1929). Interesul său rezidă în încercarea disperată de a jusitifca astrologia citând ca practicieni „des saints patriarches, prophetes, papes, cardinaults, arcesvesques, evesques, empereurs, rois, ducz, contes et de plusieurs autres nobles hommes, sages, graves personnes et grans docteurs, philosophes et clers" (p. xi). Lista începe cu Adam şi conţine în jur de 1800 sau 1900 de nume. În 1533, Nicolaus Prucknerus a publicat la Basel o cate intitulată *In Iulii Fermici Materni Iunioris Siculi V[iri] C[onsularis] ad Mavortium Lollianum astronomicum librii VIII ... ab innumeris mendis vindicati.* Doar maniera de editare este renascentistă; dar exemplarul Warburg al acestor volume conţine şi un *Centum aphorismorum liber*, atribuit lui Hermes Trismegistus – o lucrare importantă, care face legătura dintre Hermes şi astrologie, aşa cum *Tabula Smarangdina* îl asociază cu alchimia – ca şi *De diffinitionibs et terminis astrologiae libellus* a lui Otho Brunfelsius. Benedictus Pererius, un cunoscut teolog iezuit, a publicat *De magia, de observatione somniorum, et de*

divinatione astrologica (Romae: Fran. Zanettus et Barthol. Tosius, 1562). *Zodiacus vitae* al lui Marcellus Paingenius sau Pietro Angelli Manzolli (Lugduni: Apud J. Tornaesium, 1581; dar publicată pentru prima oară în 1534), a cărui versiune englezească, denumită *The Zodiake of Life*, a fost editată de Rosemond Tuve (New York: Scholars Facsimiles and Reprints, 1947), era o lucrare populară, nu numai centrată pe teme astrologice în termeni generali, dar şi specializată în acest sens în Cartea a Xi-a, „Vărsătorul". Chiar şi Claudius Salmasius, Goliat-ul francez înfrânt de englezul David Milton într-o controversă privind execuţia lui Carol I, a scris *De annis climatericis et antiqua astrologia diatribae* (Lugdunum Batavor – adică Leyden: Ex Officina Elzevirorum, 1648), o lucrare masivă, care, deşi nu în întregime anti-astrologică, atacă ideea de perioade „climaterice" de şapte ani, deoarece ele erau „necunoscute vechilor matematicieni" (sau astrologi) şi nu sunt demne de încredere, în orice caz, datorită diferenţelor date de semnele zodiacale şi de case. Acestea sunt, totuşi, doar nişte exemple; resursele, aşa cum am mai spus, intimidează prin întindere. În final, adaug un titlu la care am ajuns datorită interesului pentru începuturile „Blutezeit"-ului renascentist, ca rezultat al invaziei cărturarilor bizantini în Europa Occidentală: Deno John Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe* (*Cărturari greci în Veneţia: studii ale răspândirii învăţăturii greceşti din Bizanţ în Europa Occidentală*) (Cambridge: Harvard University Press,) 1962. Legăturile ei cu astrologia sunt marginale.

Literatura pe tema vrăjitoriei este şi ea uriaşă. Pe lângă istoriile mai demne de încredere menţionate în text, pomenesc, ca pe o lucrare ce trebuie tratată cu prudenţă extremă, *The History of Witchcraft and Demonology (Istoria vrăjitoriei şi a demonologiei)* de Montague Summers (Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ldt., 1926). Deşi este uimitor că Summer presupune, plin de sine, că autorităţile folosite de el sunt pe deplin credibile şi deşi aprobarea entuziastă a „legii divine" potrivit căreia o vrăjitoare nu trebuie lăsată să trăiască, îngrozeşte, cunoştinţele lui în legătură cu acest subiect erau considerabile; iar cititorii englezi îi datorează numeroase traduceri ale unor lucrări latineşti dificil de găsit. Pentru această secţiune am suferit mai mult decât oriunde altundeva din pricina imposibilităţii de a găsi cărţi. Le menţionez pe următoarele: Pierre Le Loyer, *IIII Livres des spectres* 81586, republicată 1605; trad. în engleză de Z. Jones, 1605); Battista Condronchi, ; Battista Condronchi, *De morbis veneficis ac veneficiis, libri quattuor* (Veneţia: 1595); Frany Agricola, *Von Zaurben, Zauberinnen und Hexen* (1596); William Perkins, *Discourse on the Damned Art of Witchcraft* (*Cuvântare asupra păcătoasei arte a vrăjitoriei*) (Cambridge: 1608); John Cotta,

The Triall of Witchcraft (*Judecarea vrăjitoriei*) (Londra: 1618), Thomas Cooper, *The Mystery of Witch-craft* (Londra: 1616); James Mason, *The Anatomie of Sorcery* (*Anatomia vrăjitoriei*) (Londra: 1617); Alexander Roberts, *A Treatise of Witch-craft* (*Tratat despre vrăjitorie*) (Londra: 1618); Edward Fairfax (traducătorul lui *Orlando furioso*), *A Discourse on Witchcraft* (cca. 1622; ed. Wm. Grainge, Harrogate, 1882); Richard Bernard, *A Guide to Grand Jurymen* (*Ghidul marilor juraţi*) (Londra: 1627); Thomas Beard, *The Theatre of God's Judgements* (*Teatrul judecăţii lui Dumnezeu*) (ed. a III-a, Londra: 1631); Thomas Ady, *A Candle in the Dark* (*O lumânare în întuneric*) (1656), republicată ca *A Perfect Discovery of Witches* (*O desăvârşită descoperire a vrăjitoarelor*) (Londra: 1661); şi John Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft* (*Dezvăluirea unor vrăji bănuite*) (Londra: 1677). După cum se vede, cele mai multe sunt în limba engleză, iar o cercetare mai detaliată le-ar fi putut scoate pe toate la lumină. Este posibil ca eu să fi tins, în mod inconştient, spre a privilegia titlurile latineşti, pornind de la ideea că acestea vor sugera cu mai mare exactitate atmosfera de idei europeană. Pentru că pe acestea nu le-am studiat, notele bibliografice sunt incomplete şi nu garantez pentru corectitudinea tuturor datelor. Un tratat de o oarecare importanţă, pe care l-am folosit, dar pe care nu l-am discutat, este *Deux dialogues touchant le pouvior de sorcieres: et la punition qu'elles meritent* de Thomas Erastus (scris în latină în original, dar accesibil mie, împreună cu *De prestigiis daemonum* a lui Jean Wier, într-o ediţie posterioară, intitulată Jean Wier, *Histoires, disputes, et discours des illusions et impostures des diables*, 2 vol., Paris: A. Delahaye et Lecrosnier, Editeurs, 1885). Printre studiile moderne pe care nu le-am citit se numără Wallace Notestein, *A History of Witchcraft in England from 1558 to 178* (*O istorie a vrăjitoriei în Anglia, între 1558 şi 1718*) (Washington: 1911) şi R. Trevor Davies, *Four Centuries of Witch Beliefs* (*Patru secole de credinţe în vrăjitoare*) (Londra: 1947).

Felul în care s-a desfăşurat discuţia în al treilea capitol, despre magia naturală sau albă, nu a permis menţionarea multor lucrări extrem de relevante. Subiectul nu era, am considerat eu, suficient de cunoscut pentru a ne permite să parcurgem, aşa cum ar fi fost posibil, fără a dezorienta destul de mult, decât teritorii relativ familiare. După cum am spus în text, tratatele împotriva vrăjitoriei discutau uneori şi magia. Cartea I din *Disquisitiones magicae* a lui Martin Delrio (Mainz: 1603) se intitulează *De magia generatim, & de naturali, artificiali & praestigiatrice. De fascino libri tres*, a lui Leonardo Vairo (Paris: Apud Nicolaum Chesneau, 1583) se ocupă în prima parte mai degrabă de magie decât de vrăjitorie. Şi cărţile anti-astrologice cercetează uneori şi alte superstiţii. Cartea a VII-a din *De rerum*

praenotione a lui Gian-Francesco Pico (scrisă în 1503, publicată în 1506; accesibilă în *Opera omnia*, Basiliae, 1572-73) are zece capitole *adversus magiam* (II, 627-674). Se mai pot adăuga alte titluri: Hieronymus Torella, *Opus praeclarum de insignibus astrologicis* (Valentiae: Alphonsus de Orta, 1496); Symphorien Champier, *Dialogus ... in magicarum artim destructionem* (Lugduni: Apud Guillermum Balsarin, ?1500); Antonius Lodovicus (Antonio Luiz, sau Luis, din Lisabona), *De occultis proprietatibus libri quinque* (Lisabona: Lud. Rodriguez, 1540); lucrarea lui Benedictus Pererius, pomenită mai sus, *De magia, de observatione somniorum et de divinatione astrologica* (Romae: Fran. Zanettus et Barthol. Tossius, 1562); Petrus Pomponatus (Pietro Pomponazzi), *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (Basilae: Henricus Petri, 1556); Francesco Patrzzi, *Magia philosophica* (Hamburgi: 1593), care pune accentul pe Zoroastru, oracolele caldeene şi Hermes Trismegistus; Le Sieur De L'Isle (Charles Sorel), *Des Talismans, ou figures faites sou certaines constellations* (Paris: Anthoine de Sommaville, 1636), un atac împotriva lucrării *Curiosités inouies* (1629) a lui Jaques Gaffarel; Meric Casaubon, ed., *A True and Faithful Relation of What Happened for Many Years between Dr. John Dee and Some Spirits (O istorie adevărată şi întocmai a celor întâmplate timp de mulţi ani între Dr. John Dee şi nişte duhuri)* (Londra: 1659 – se spera cel puţin ca duhurile să nu fie diavoli); şi de asemenea, poate, *Anthroposophia theomagica* şi *Anima magica abscondita* a lui Thomas Vaughan (1650). Vaughan prezintă însă o serie întreagă de probleme speciale, pe care nu am vrut să le ridic. Aceste titluri sunt câteva din multe posibile. Căutarea răbdătoare, în Klondike, sau în alte părţi, ar dezgropa şi altele. Două discuţii generale merită o menţiune specială: Charles G. Nauert, jr., *Agrippa and the crisis of Renaissance Thoght (Agrippa şi criza gândirii renascentiste)* (Urbana: University of Illinois Press, 1965) şi D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Londra: The Warburg Institute, 1958). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, de Frances Yates (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964), deşi, după părerea mea exagerează uneori, rămâne indispensabilă. Nu am citit o lucrare a lui Thomas A. Spalding, denumită, *Elizabethan Demonology* (1888) şi nu ştiu dacă se ocupă de vrăjitorie sau de magie. În sfârşit, J. A. Hild clarifică unele aspecte ale fundalului clasic al magiei demonice, în *Etude sur les demons dans la litterature et la religion des Grecs* (Paris: Librairie de L. Hachette, 1881).

Aşa cum am mai spus în text, literatura privitoare la alchimie este practic nesfârşită. Printre studiile moderne, un interes special prezintă extinsele studii ale C. G. Jung. Discuţia fundamentală se găseşte în *Psychology and Alchemy*,

ed. a II-a, trad. R. F. C. Hull (New York: Bollingen Foundation, Inc., 1953-vol. XII din *Opere*). O „Notă introductivă la ediţia englezească" (p. v) arată că alchimia a stârnit interesul lui Jung datorită unor asemănări remarcabile între simbolurile alchimice şi visele europenilor şi americanilor din secolul al douăzecilea. Un alt volum al aceluiaşi autor este *Mysterium Coniunctionis o investigare a separării şi sintezei ale elemtelor psihice opuse în alchimie*, trad. şi de R. F. C. Hull (Bollingen Series XX, New York: Pantheon Books, 1963). Acesta este vol. XIV din *Opere*. Vol. XIII al aceleiaşi serii se numeşte *Studii alchimice*. Jung era un excelent latinist şi, lucrând în parte pe baza mss. din propria sa colecţie, a ajuns la o cunoaştere surprinzător de detaliată a subiectului, dar credea, după părerea mea în mod eronat, că eforturile propriu-zise de a obţine Piatra sau Elixirul erau rare. În general, tradiţia alchimică i se părea nu numai secretă, ci şi simbolică. *Forgerons et alchimistes* de Mircea Eliade (Paris: Flammarion, ed., 1956), ce se ocupă de alchimie în a doua parte, este centrată de asemenea în jurul simbolurilor. În rest, studiile tind să se împartă între istoria ştiinţei, pe de o parte şi tradiţia mistică, pe de alta. Câteva titluri folositoare au fost enumerate în capitolul al patrulea. Un exemplu concis al primei categorii este Allen G. Debus, „The Chemical Dream of the Renaissance" („Visul chimic al Renaşterii) (The Churchill College Overseas Felloship Lecture, nr. 3: Cambridge, W. Heffner & Sons Ltd., 1968); un bun exemplu pentru a doua categorie este A. E. Waite, *The Secret Tradition in Alchemy* (Londra: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1926). Se pare că o carte pe care nu am citit-o încearcă să stabilească o legătură între alchimie şi francmasonerie: Oswald Wirth, *Le symbolismme hermetique dans ces rapports avec l'alchimie et la francmaçonerie* (Paris. Laval, 1962-63). Încă o altă carte la care nu am avut acces este M. A. Atwood, *Hermetic Philosophy and Alchemy: A Sugggestive Inquiry (Filozofia şi alchimia hermetică: O investigaţie sugestivă)* (publicată pentru prima oară în 1850; retipărită la New York: The Julian Press, 1960). Conform lui F. Sherwood Taylor, este o „lucrare remarcabilă, pe care ar trebui să o citească orice cercetător al alchimiei, dacă o poate găsi". Există şi un dicţionar alchimic modern, Gino Testi, *Dizonario di alchimia e di chemica antiquaria* (Roma, 1950). Acesta ar putea întrece *Lexiconul* lui Martin Ruland, care, din păcate, ca şi *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange, este de folos din când în când, dar îi lipsesc de obicei chiar termenii pe care îi căutăm. O introducere germană la întregul subiect este *Einfuhrung in die Alchemiegeschichtliche Literatur* de Karl Frick (Wiesbaden, 1961). Nu pot decât să observ din nou, cu disperare, că resursele sunt aproape inepuizabile. Lucrările utilizate sunt citate în capitolul al patrulea.

În ceea ce îl priveşte pe Hermes Trismegistus, cea mai supărătoare problemă a cercetătorului este de a rezista tentaţiei digresiunilor: în orfism, neoplatonism în general, mişcarea rozicruciană, francmasonerie, swedenborgianism, gnosticism, istoria şi religia egiptene, platonicienii de la Cambridge şi multe altele – pe scurt, *occulta* de orice fel posibil. Cum la început intenţionam să scriu numai despre Hermes, volumul de faţă stă mărturie pentru propria mea incapacitate de a evita toate obstacolele. Cu toate acestea, aici, mai mult decât în oricare dintre aceste tărâmuri obscure, adevărata victorie nu este posibilă fără diviziune. De cealaltă parte, interesele particulare – de exemplu, „hermetismul" lui Thomas Vaughan – sunt atacate de regulă de către persoane cu cunoştinţe ezoterice inadecvate, astfel încât pentru aceştia lucrurile obişnuite pot părea a avea o singură sursă, din cincizeci posibile. Ne aflăm prin urmare într-o situaţie dilematică: înţelegerea totală a ezoterismului este imposibilă, dar în absenţa ei ne vom rătăci cu siguranţă când studiem amănuntele. Nu am nici o cheie magică pentru această dificultate, dar vreau, totuşi, să atrag atenţia asupra existenţei ei. Pentru a da un exemplu, folosindu-l pe Robert Fludd, peste care pare a fi inevitabil să dăm cândva, indiferent ce sistem ocult am început să investigăm, o presupunere iniţială înţeleaptă ar fi, după părerea mea, că el avea o gândire extrem de eclectică, dar a extras modul de structurare a ideilor dintr-o multitudine de surse originale. Date fiind lucrurile, personal am optat pentru a elimina din discuţie, în capitolul al cincilea, orice, în afară de filozofia şi teologia hermetice accesibile în *Corpus Hermeticum*, *Asclepius* şi fragmentele lui Stobaeus.

Răspândirea textelor hermetice, după ce Ficino a tradus în latină cele paisprezece cărţi ale *Corpus*-ului, este prezentată pe scurt în vol. I, 31 ff., din *Hermetica* lui Walter Scott (Oxford: The Clarendon Press, 1924-36). Se dă o listă de ediţii şi studii moderne în *ibid.*, p. 43ff; dintre acestea, le recomand mai ales pe cele aparţinând lui Louis Menard şi r. Reitzenstein. De departe cea mai bună ediţie de Hermetica este cea a lui A. D: Nock şi A.-J. Festugiere, utilizată de mine, iar studiul cel mai demn de încredere şi mai vast este *La Révélation d'Hermes Trismegiste* , 4. vol. (Paris: Librairie Lecoffre, 1949-54), de Festugiere. G. R. Mead (Londra: John M. Watkins, 1949; publicată prima oară în 1906) adoptă punctul de vedere al unui teozof modern, puţin credibil. Celelalte volume conţin destule lucruri pentru a reţine timp de mai multe luni atenţia unui cercetător serios. Dintre comentariile timpurii, cel mai detaliat este *Pymander Mercurii Trismegisti*, de Hannibal Rosseli, cu şase volume uriaşe (Cracovia: Ex Officina Typografica Lazari, 1585-1590), însă nici celelalte nu pot fi neglijate. Este important să rămânem în domeniul nostru în timp ce le citim, dar această sarcină pare aproape imposibilă.

Textul meu discută pe scurt răspândirea ideilor hermetice în Italia, dând referinţe la sursele principale. Influenţa lor în Franţa a fost studiată de D. P. Walker în „*Prisc Theologia* în Franţa" (*Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XVII, 1954, 204-59). O extensiune specială apare în „Ronsard et la pensée finicienne" de Gilbert Gadoffre (*Archives de la philosophie*, vol. XXVI, 1963, 45-58). La un moment dat, devine imposibil să mai distingem între hermetism şi neoplatonism în general; o cercetare introductivă a celui din urmă poate fi găsită în „Ficino şi platonismul englez" de Sears Jayne (*Comparative Literature*, vol. IV, 1952, 214-38). La rândul lui, neoplatonismul absorbise cu câtva timp înainte influenţe gnostice, discutate de Jean Doresse în *The Secret Books of the Egyptian Gnostics (Cărţile secrete ale gnosticilor egipteni)* (Londra: Hollis and Carter, 1960). O reacţie viguroasă împotriva *prisca theologia* a apărut în *De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone Phoenicio, eorumque scriptis, & aliis, contra Mosaicae scripturae antiquitatem* de Johann Heinrich Ursinus (Norimbergae: Typis & Sumptibus Michaelis Endteri, 1661). Nu am văzut această lucrare decât ca parte a doua a unui volum compozit aflat în proprietatea colegului meu, George Starr; pp. 72-180 sunt dedicate lui Hermes. Athanasius Kircher, al cărui *Oedipus Aegyptiacus* (Roma: Vitalis Mascari, 1652) plasează sursele oricărei cunoaşteri, orientale sau occidentale, în Egipt, i-a făcut o primire contrară. Cititorul care doreşte să afle mai multe despre mania egipteană va fi luminat de extrem de rezonabilul studiu al lui Erik Iverson, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (*Mitul Egiptului şi al hiroglifelor egiptene în tradiţia europeană*) (Copenhaga: GED GAD Publishers, 1961). Lucrarea lui Don Cameron Allen, *Mysteriously Meant* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970) străbate în mod avizat o mare parte a simbolismului păgân şi a interpretărilor renascentiste.

Nu există, o mai spun încă o dată, o cale uşoară prin acest amestec încâlcit, despre a cărui complexitate am vrut să dau o imagine stimulantă în nota de faţă. Cum am ajuns să cred că modul tradiţional de a înţelege gândirea renascentistă este, dacă nu greşit, nu mai mult decât pe jumătate corect, le urez bun venit viitorilor cercetători ai domeniului prin care am rătăcit eu, strângând pe ici pe colo câte un amănunt. În acelaşi timp, le cer, cu atâta intensitate, câtă este potrivită în aceste pagini, să îşi păstreze minţile limpezi , dacă pot, în timp ce străbat desişul. În aceste zone, confuzia şi chiar entuziasmul pot fi ameninţări la fel de mari ca şi superficialitatea. Adaug, în final, că, dacă nu cunoaşte limba latină, cercetătorul se va trezi mereu în poziţie de şah-mat, tocmai când va părea a fi pe punctul de a face o descoperire epocală, sau, încă şi mai grav, îşi va închipui că a descoperit ceva nou într-un lucru cunoscut de fapt de toată lumea.

LISTA ILUSTRAȚIILOR

Figurile sunt toate reproduse din cărțile conținute de Rare Book Collection de la Universitatea din California sau din cărțile aflate Biblioteca Henry E. Hungtinton, San Marino, California. Cele mai multe provin de la cea din urmă. Le sunt recunoscător ambelor biblioteci pentru cooperarea generoasă și multele gesturi amabile. Cu o singură excepție, detaliile bibliografice complete sunt date sub reproduceri, nu în lista următoare.

p. 17 Horoscopul regelui Edward al VII-lea al Angliei (După Christopher McIntosh, *Astrologii și crezul lor: studiu istoric*, Londra: Hutchinson & Co., 1969, p. 123).

p. 17 Forma hărții astrologice tipice în timpul Renașterii.

p. 28 Un astrolog întocmind un horoscop (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 32 Cele doisprezece case astrologice.

p. 33 Relația dintre părțile corpului și semnele zodiacale.

p. 39 Horoscopul regelui Henric al VIII-lea al Angliei (Hieronymus Cardanus, *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, 1547).

p. 40 Semnul zodiacal al Racului și efectele acestuia (Gio Battista Dalla Porta, *La Fisonomia dell'huomo, et la celeste*, 1652).

p. 41 Semnul zodiacal al Vărsătorului și efectele acestuia (*ibid.*).

p. 42 Horoscopul împăratului Carol al V-lea, (Hieronymus Cardanus, *Libelli quinque, quorum duo priores, iam denuo sunt emendati, duo sequentes iam primum in lucem editi, & quintus magna parte aucta est*, 1547).

p. 45 Horoscopul lui Cicero (ibid.).

p. 66 Portretul lui Jerome Cardan (ibid.).

p. 70 Figură a Taurului, Pleiadelor şi a stelelor adiacente (Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, 1652).

p. 96 Pagina de titlu a lucrării lui Martin Delrio *Disquisitionum magicarum libri sex* (1604).

p. 100 Saul, Samuel şi Vrăjitoarea din Endor. (Joseph Glanvil, Saducismus Triumphatus: ori, Dovezi complete şi limpezi cu privire la vrăjitoare şi apariţii, 1682).

p. 102 Un cerc de conjurare (Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Descoperirea vrăjitoriei*], 1584).

p. 105 Îngerii celor şapte zile, cu imagini, peceţi şi amulete (ibid.).

p. 108 Vrăjitoare provocând grindini şi tunete (Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, 1488-93)

p. 110 Sabatul vrăjitoarelor (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, 1613).

p. 112 Un ospăţ de vrăjitoare. (Ulricus Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, 1488-93).

p. 114 Vrăjitoare transformate în animale. (*Ibid.*)

p. 115 Un diavol făcându-i invitaţii carnale unei femei. (*Ibid.*)

p. 122 Exemplu de monstru considerat, în mod eronat, a se fi născut din unirea unei vrăjitoare cu un diavol. (Pierre Boaistua, *Histoires prodigieuses extraictes de plusieurs fameuz auteurs, Grecs & Latins*, 1575)

p. 123 Pagina de titlu din Ludwig Lavater, *De spectris, lemuribus, variisque praesagitionibus*, 1659.

p. 139 Artele omeneşti: profeţia, geomanţia, arta memoriei, astrologia, fizionomia, chiromanţia şi ştiinţa piramidelor. (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 144 Portretul lui Giovanni Battista Della Porta. (Gio. Battista Dalla Porta, *La Fisonomia dell'huomo, et la celeste*, 1652).

p. 146 Relația dintre om, microcosmosul și macrocosmos sau univers. (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 149 Comparație între diviziunile și părțile microcosmosului și cele ale macrocosmosului. (*Ibid.*)

p. 153 Relația dintre artele omului și natură. (Robert Fludd, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia*, 1617).

p. 162 Scala celor nouă. (Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera*, ?1531).

p. 169 Numerologia și cerurile. (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 172 Pătratele lui Marte și al Soarelui. (*Ibid.*)

p. 173 Armoniile universului, elementele, îngerii și sufletul uman. (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 174 Proporțiile corpului omenesc. (Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera*, ?1531).

p. 175 Armoniile cosmice. (Robert Fludd, *De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia*, 1619).

p. 175 Tabla lui Saturn. (Henry Cornelius Agrippa din Nettesheim, *Opera*, ?1531).

p. 177 Peceți magice; instrucțiuni despre cum să chemăm spiritului unui mort. (Reginald Scot, *The Discouerie of Witchcraft* [*Aflarea vrăjitoriei*], 1584).

p. 179 Farmece pentru descoperirea unei comori ascunse. (*Ibid.*).

p. 198 Vase alchimice. (*Basil Valentine His Triumphant Chariot of Antimony* [*Basil Valentine Al său car al triumfului de antimoniu*] 1678).

p. 201 Un experiment „modern" de fizică. (Robert Fludd, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia*, 1617).

p. 202 Laboratorul alchimistului. (Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, 1652).

p. 203 Patru alchimişti celebri dând sfaturi. (*Ibid.*).

p. 205 Scara intelectului (Raimon Lull, *Liber de ascensu, et descensu intellectus*, 1744).

p. 209 O iniţiere alchimică. (Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, 1652).

p. 210 O altă imagine a unui laborator alchimic. (*Ibid.*).

p. 211 Un alt vas alchimic. (*Basil Valentine His Triumphant Chariot of Antimony*, 1678).

p. 215 Soarele şi Luna în operaţiile alchimice. (Michaelis Majerus, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, 1687).

p. 217 *Prima materia* a alchimiei. (*Ibid.*).

p. 218 Spirit, suflet şi trup în operaţiunile alchimice. (Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, 1652).

p. 219 Piatra înghiţită de Saturn în locul fiului său, Jupiter, ca Piatra Filozofală. (Michaelis Majerus, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, 1687).

p. 220 *Rebis*-ul alchimic ca androgin. (*Ibid.*).

p. 221 O alegorie alchimică: bătrânul şi merele de aur. (*Ibid.*).

p. 222 Uciderea balaurului alchimic. (*Ibid.*).

p. 223 Un autor visând despre alchimie. (Giovanni Battista Nazari, *Della Tramutatione metallica sogni tre*, 1599).

p. 223 Vis despre o falsă transmutaţie. (*Ibid.*).

p. 232 Un mit alchimic: Osiris, sau Soarele, ca sursă de sulf. (Michaelis Majerus, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*, 1687).

p. 233 Hermes Pasăre: de ce avem nevoie pentru a avea succes în alchimie. (Elias Ashmole, *Theatrum chemicum Britannicum*, 1652).

p. 290 Egiptul ca sursa oricărei cunoaşteri: Oedip dezlegând ghicitoarea Sfinxului. (Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, 1652).

p. 293 Descriere a lui Isis, mama Zeilor, după Apuleius. (*Ibid.*).

CUPRINS

PREFAȚĂ 5

CAPITOLUL UNU: ASTROLOGIA 15

I. Introducere 15

Cum funcționează astrologia; dacă „există ceva" în ea

II. Începuturile atacului pe toate fronturile: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* a lui Giovanni Pico (1495) 31

III. Scrieri pro-astrologice 43

Luca Bellanti, *Liber de astrologica veritate* (1498); Giovanni Pontano, *De rebus coelestibus libri XIIII* (1512); Jakob Schoheintz, *Apologia astrologiae* (1502); Girolamo Cardano, *Libelli duo* (1544); Henricus Ranzovius, *Tractatus astrologicus* (1602); Jean-Baptiste Morin de Villefranche, *Astrologia gallica* (1661); Henry de Boulainvillier, *Traité d'astrologie* (1717); Antonio Francesco de Bonatti, *Universa astrosophia naturalis* (1687)

IV. Alte atacuri 60

Girolamo Savonarola, *Contra l'astrologia diuvinatrice* (1497); Gian-Francesco Pico, *De rerum praenotione* (1506); Jean Calvin, *Avertissement ontre l'astrologie* (1549); Thomas Erastus, *De astrologia divinatrice epistolae* (1580); Pontus de Tyard, *Mantice, sau Discours de la verité de diunination par astrologie* (ed. a II-a 1573)

V. Concluzie 73

Note la capitolul unu 75

CAPITOLUL DOI: VRĂJITORIA 83

I. Impactul uman 83

Persecuțiile; procedurile și principiile legale; cazurile tipice

II. Teoria vrăjitoriei 94
Dovezi scripturale; pactul cu Diavolul; practici cărturăreşti în timpul Renaşterii; detalii ale pactului; originea magiei
III. Activitatea vrăjitoarelor 111
Tipuri de vrăji; sabatul vrăjitoarelor
IV. Paşi spre negarea vrăjitoriei 116
Punerea efectelor pe seama diavolilor; transformările fizice şi zborul magic ca iluzii; scepticismul în legătură cu odraslele diavolului; explicarea raţionalistă a prevestirilor şi a apariţiilor.
V. Concluzie 126
Alte doctrine şi probleme; progresul lent către necredinţa totală
Note la capitolul doi 130

CAPITOLUL TREI: MAGIA ALBĂ 137
I. Distincţii preliminare: magia naturală, magia spirituală, *goëtia* sau magia neagră, magia astrologică 137
II. Magia naturală şi *Magiae naturalis libri viginti* a lui Giovanni Baptista Della Porta (1589) 139
„Cercetarea" întreprinsă de autor; istoria magiei; diviziunile magiei; pregătirea; universul magic; păreri pro şi contra; rolul cerului; relaţii vizuale şi de alte tipuri; răspândirea şi menţinerea conexiunilor; rezumatul cărţilor rămase
III. Magia astrologică şi *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino (1489) 150
Cărţile I şi II din *De vita triplici*; atragerea şi respingerea influenţelor celeste; sufletul omului şi Sufletul-Lumii; dominaţia planetelor asupra obiectelor de pe Pământ; alegerea influenţelor şi cum să le provoci; spiritul ca mediator între *anima* şi materie; folosirea talismanelor; mirosuri, mâncăruri, plante; cuvinte, cântece, egesturi, dansuri
IV. Magia spirituală sau ceremonială şi *De occulta philosophia libri tres* a lui Cornelius Agrippa (1531) 166
Numerologia; figurile geometrice; sunetele muzicale sau de alte tipuri; armoniile numerice în trupul şi sufletul uman; numele divine; mădularele, podoabele şi ajutoarele lui Dumnezeu; limbajul îngerilor; daemoni, spirite, sfinţi, regi, prinţi, pontifi; sufletul omului; planete,

inteligenţe şi coruri cereşti; demnitatea şi soarta ultimă a omului; cele patru furii; purificări, expieri, jurăminte, sacrificii, petiţii
V. Concluzie 190
Note la capitolul trei 191

CAPITOLUL PATRU: ALCHIMIA 196
I. Introducere 196
Complexitatea subiectului; discontinuitatea faţă de chimia modernă; credulitatea unor autori recenţi; pretenţii mai vechi de succes; *Viţelul de aur* al lui Helvetius; zădărnicia eforturilor
II. Istoria alchimiei 202
Origini; alchimia ca arta aurarilor; tradiţia până în anul 500 d. Hr.; reînvierea arte prin intermediul surselor arabe; alchimişti importanţi
III. Procesele alchimice 206
Tradiţiile mistice şi experimentale; teoria generală; definirea termenilor; dificultăţi şi cheltuieli; alte definiţii; diverse programe; *Tăbliţa de smarald* a lui Hermes; Paracelsus
IV. Doctrina mistică 222
Confirmări biblice; paralele cu doctrinele creştine; alegoria narativă; numerologia; alte alegorii
V. Obiceiuri mentale: importanţa analogiei 230
VI. Câştig şi pierderi după dispariţia credinţei 235
Note la capitolul al patrulea 236

CAPITOLUL CINCI: HERMES TRISMEGISTUS 241
I. Context 241
Recuperarea *corpus*-ului hermetic, „Argumentul" traducerii latineşti a lui Ficino; bazele autorităţii lui Hermes
II. Documentele hermetice 246
Limitarea studiului la doctrina contemplativă; proveniența şi autorii documentelor; datele acestora şi elementele egiptene
III. Caracterizarea generală a doctrinei 252
Ediţii; surse hermetice; inconsecvenţe; sărăcia conţinutului empiric; cum se reflecta fără date materiale; impasibilitatea ca valoare; tipare intelectuale

IV. Analiza detaliată 261
Originea universului; structura cosmică; cum este condus cosmosul – Dumnezeu, Al Doilea Dumnezeu, zeii minori, daemonii; lumea ca lume vie; îndatoririle teologice ale omului; sursa sufletelor umane; lauda omului; egiptenii ca privilegiați; purificarea răului în lume și în om; stadiul final al iluminării
V. Influența hermetică pe continent 276
Dovezi generale; Pico della Mirandola; Ludovico Lazarelli; alții; Giovanni Mercurio da Corregio
VI. Influența hermetică în Anglia 280
John Colet; Sir Thomas Morus; Richard Hooker; Edmund Spenser și Sir Kenelm Digby; Robert Burton; Sir Thomas Browne; alții; reacția împotriva lui Hermes
Note la capitolul cinci 294

POSTSCRIPTUM 299

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ 307

LISTA ILUSTRAȚIILOR 315